ALESSANDRO NEL MEDIOEVO OCCIDENTALE

A CURA DI MARIANTONIA LIBORIO

INTRODUZIONE DI PETER DRONKE

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Nessuna figura umana risvegliò mai tante fantasie mitiche, come quella di Alessandro Magno: forse perché nessuno, prima di lui e dopo di lui, visse così coscientemente e profondamente nel mito – ora Dioniso ora Ercole, ora Achille ora Ciro di Persia. La sua eco attraversò la civiltà classica, quella ebraica, quella cristiana, quella islamica, la civiltà moderna: raggiunse la Kirghisia, l'Afghanistan, il Kashmir, il Pamir, la Mongolia, l'Etiopia, Singapore; forse la Cina.

Alla vita e al mito di Alessandro, la Fondazione Lorenzo Valla dedica una serie di undici volumi, che raccoglie le fonti classiche di tipo storico e fantastico, i testi orientali, quelli del nostro Medioevo. Il primo volume pubblicato, che riguarda il Medioevo occidentale, comprende testi latini (da Leone Arciprete a Gualtiero di Châtillon), francesi (da Alexandre de Paris a Villon), inglesi (da *Le guerre di Alessandro* a *Alessandro e Dindimo*), spagnoli (Gonzalo de Berceo e *Il libro di Alessandro*), tedeschi (da Lamprecht a Rudolf von Ems). Alessandro è ancora l'essere senza limiti, che avevamo conosciuto in Curzio Rufo: l'appassionato della conoscenza suprema, l'eroe e la vittima della dismisura, il visionario, il mago e il profeta: ma anche l'uomo debole, vulnerabile e lacerato, come noi siamo. È il conquistatore, il violento, il distruttore; e l'astuto imbroglione, il nuovo Ulisse. È l'emulo di Cristo; e quello di Satana.

Il volume, che raccoglie testi scelti secondo una costruzione ingegnosa, è tra i più divertenti e fantasiosi che possano venir offerti a un lettore di oggi. Quale deliziosa aura gotica e romanzesca spira attorno all'antico eroe macedone. Lo seguiamo tra i mostri dell'India, tra le sirene, tra le fanciulle-fiore, nella fontana dell'eterna giovinezza, davanti al muro che terrà eternamente lontane le stirpi orribili generate da Gog e Magog. Lo accompagniamo in cielo, trainato dai Grifoni, in Paradiso, nelle profondità dell'oceano; e infine, come «un omettino ben fatto e pingue, con la folta barba di un rosso fulvo, le guance rubizze e uno sguardo da basilisco», lo ritroviamo nella Germania del XVI secolo, risuscitato dal dottor Faust – il suo erede, nel quale egli dovrà per l'ultima volta rispecchiarsi. Con quale fervore, con quale immaginazione, con quale gioia, con quale gioco, il Medioevo ha risognato il più grande eroe mitico della storia.

Peter Dronke insegna letteratura medievale all'Università di Cambridge. Ha scritto tra l'altro: *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric* (1968); *Poetic Individuality in the Middle Ages* (1970); *Fabula: Explorations in the Uses of Myth in Medieval Platonism* (1974); *Women Writers of the Middle Ages* (1984); *Dante and Medieval Latin Traditions* (1986); *Sources of Inspiration* (1996).

Piero Boitani insegna letteratura inglese all'Università di Roma. Ha scritto: *English Medieval Narrative* (1982); *Chaucer and the Imaginary World of Fame* (1984); *Il tragico e il sublime nella letteratura medioevale* (1989); *L'ombra di Ulisse* (1992).

Corrado Bologna insegna filologia romanza all'Università di Chieti. Ha scritto: *Flatus vocis* (1992); *Tradizione e fortuna dei classici italiani* (1993); *Immagini di Fortuna* (1995); *Il ritorno di Beatrice* (1996). Ha studiato la leggenda di Alessandro fra antichità e Medioevo.

Adele Cipolla insegna filologia germanica all'Università di Verona. Si è occupata di letteratura scandinava e tedesco medievale: Sassone Grammatico, *Il racconto di Nornagestr*, *Il libro di Kudrun*.

Mariantonia Liborio insegna linguistica francese e filologia romanza all'Università di Roma. Si è occupata di Medioevo provenzale e francese, studiando gli aspetti retorico-formali dei testi, traducendo e commentando *Aucassin e Nicolette* e Villon; e di letteratura francese moderna.

In sopracoperta:
Maestro della Manta,
I nove prodi: Alessandro Magno
(affresco, 1416-26)
Sala baronale, Castello della Manta
Manta (Cuneo)
(fotografia Scala)

SCRITTORI GRECI E LATINI

LE STORIE E I MITI DI ALESSANDRO

Piano dell'opera

Volumi I-II
ARRIANO
Anabasi di Alessandro
a cura di Francesco Sisti e Andrea Zambrini

Volumi III-IV
CURZIO RUFO
Storie di Alessandro Magno
a cura di John E. Atkinson e Riccardo Scarcia

Volume V
PLUTARCO
La vita di Alessandro
I trattati sulla virtù e la fortuna di Alessandro
a cura di Jean-Louis Ferrary

Volumi VI-VII
Il Romanzo di Alessandro
a cura di Richard Stoneman

Volume VIII
Alessandro in Oriente
a cura di Angelo Airoli, Vanna Calasso, Riccardo Contini, Gherardo Gnoli, Gianfranco Lusini, Ugo Marazzi, François de Polignac, Jean-Pierre Rothschild

Volume IX
Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke, Mariantonia Liborio

ALESSANDRO NEL MEDIOEVO OCCIDENTALE

a cura
di Piero Boitani, Corrado Bologna,
Adele Cipolla, Mariantonia Liborio

Introduzione
di Peter Dronke

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP S.p.A.
e della Banca d'Italia

L'introduzione di Peter Dronke,
scritta per la Fondazione Lorenzo Valla,
è stata tradotta da Piero Boitani

ISBN 88-04-42543-1

Grafica di Vittorio Merico

© *Fondazione Lorenzo Valla 1997*
I edizione novembre 1997

INDICE

XIII Introduzione
di Peter Dronke

LXXVII Abbreviazioni bibliografiche

LXXXI Nota liminare
di Mariantonia Liborio

TESTI E TRADUZIONI

Prologo

5 *Prologo ai prologhi*
di Corrado Bologna

17 1. Prologo
Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro*, Prologo

23 2. Alessandro è fin troppo noto
Geoffrey Chaucer, *Racconti di Canterbury*.
Racconto del Monaco, de Alexandro 2631-70

25 3. I sospiri di Alessandro
Walter Map, *Svaghi di corte*, capitolo V, Prologo

29 4. La tomba dorata di Alessandro
Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXXIII

31 5. Alessandro e Diomede
François Villon, *Testamento* 129-68

Parte prima
I segni di un destino

39 *I segni di un destino*
di Corrado Bologna

49 1. La nascita miracolosa di Alessandro
Storia delle battaglie J^1, parr. 1-4

59 2. Sogno profetico
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 250-349

65 3. Alessandro e i crudeli giochi del linguaggio
Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 1438-577; 2044-128

79 4. Alessandro a Susa. Il fiume gelato
Le guerre di Alessandro XII 2972-3043

85 5. Bucefalo
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 385-493

93 6. La valle perigliosa
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2471-604; 2783-895

109 7. Alessandro come Anticristo
Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegorie sull'Antico Testamento* IX 4

Parte seconda
Alessandro e la conoscenza

115 *Alessandro e la conoscenza*
di Mariantonia Liborio

121 1. L'educazione del principe
Alberic, *Elogio di Alessandro*

131 2. L'educazione del principe e l'arte del buon governo
Rudolf von Ems, *Alessandro* 1345-450; 1457-561; 1567-642; 1655-994

169 3. Alessandro alla scuola di Aristotele
[Gonzalo de Berceo], *Il libro di Alessandro* 32-52

175 4. Candace
Re Alessandro 7434-773

197 5. Il nodo di Gordio
Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 64-90

199 6. La scoperta della malattia
Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 153-217

Parte terza
La conquista della Terra

205 *La conquista della Terra*
di Piero Boitani

213 1. Il mondo in lettere
Le guerre di Alessandro XXVII 5753-803

217 2. Alessandro nell'alfabeto
Poema abecedario

219 3. La conquista di Tiro
Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [V] 703-1018

239 4. La salvezza di Atene
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 1657-790

249 5. La guerra contro Poro
Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* IX 48-99; 148-205

255 6. Le colonne di Ercole e Taprobane
Re Alessandro 5535-678

Parte quarta
Alessandro e i mondi altri

267 *Alessandro e i mondi altri*
di Corrado Bologna

a) COSE DI ALTRI MONDI

273 1. La ricerca di altri mondi
Lettera di Alessandro ad Aristotele (pp. 1,1-3,5)

277 2. Dentiranno
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1359-411

281 3. L'uomo-bestia
Le guerre di Alessandro XXII 4866-89

283 4. Serpenti crestati
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1345-58

285 5. I serpenti dell'India
Lettera di Alessandro ad Aristotele (pp. 16,8-19,3)

287 6. I pipistrelli famelici
Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 5047-60

289 7. I niticorace
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1412-48

291 8. I mostri e la valle nebbiosa
Le guerre di Alessandro XXII 4913-36

293 9. I serpenti dagli occhi luminosi e altri mostri
Lettera di Alessandro ad Aristotele (pp. 53,6-55,3)

295 10. Il basilisco
Le guerre di Alessandro XXII 4961-84

297 11. Le sirene
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2896-932

301 12. La fontana dell'eterna giovinezza
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3585-712

309 13. Le fanciulle-fiore
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3286-387; 3457-544

323 14. Alessandro e il muro contro Gog e Magog
Etico Istrico, *Cosmografia* IV

b) MONDI ALTRI

331 1. Dindimo, re dei Bragmani
Lo scambio epistolare di Alessandro con Dindimo

337 2. Socrate [= Diogene] e il re
Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXVIII

341 3. I Gimnosofisti
Alessandro e Dindimo

347 4. Le Amazzoni
Brandr Jónsson, *Saga di Alessandro* VIII

c) ALTRI MONDI

355 1. Discesa sotto il mare
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 381-577

369 2. Alessandro sale in cielo ingannando i grifoni
Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro* III 27[II], 4-5

371 3. Il viaggio in Paradiso
Viaggio di Alessandro in Paradiso

383 4. Il lamento di Natura e il destino di Alessandro
Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* X 82-107; 168-215

Parte quinta
Alessandro e le profezie

391 *Alessandro e le profezie*
di Adele Cipolla

397 1. La morte di Nectanebo
*Storia delle battaglie J*³, parr. 12-3

401 2. Il mostro della morte
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* IV 1-40

405 3. La profezia degli alberi del Sole e della Luna
Lettera di Alessandro ad Aristotele (pp. 45,6-52,6)

411 4. I sogni di Daniele. Le quattro bestie
Canzone di sant'Annone 121-262

421 5. I sogni di Daniele. Il colosso di Nabucodonosor
Rudolf von Ems, *Alessandro* 9811-32; 15377-622

Parte sesta
L'aura e le ombre di Alessandro

441 *L'aura e le ombre di Alessandro*
di Piero Boitani

451 1. Nella tenda di Alessandro
Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 1948-2070

459 2. Alessandro come Cristo
Le *gesta dei Romani*, appendice 184

463 3. Alessandro e la tomba di Achille
Francesco Petrarca, *Rerum Vulgarium Fragmenta* 187

465 4. Alessandro e Carlo Magno
Gui de Cambrai, *Alessandro vendicato* 31-50

467 5. Alessandro e gli eroi arturiani
Ulrich von Etzenbach, *Alessandro* 3329-496

477 6. Ubi sunt?
Erimanno Contratto, *Opuscolo* 759-74

479 7. Ubi sunt?
Jean Regnier, *Ballata morale* 25-30; 35-6

479 8. Rolando
L'entrata in Spagna 10406-34

481 9. Alessandro e il dottor Faust
Storia del Dottor Faust, cap. 33

COMMENTO

489 *Prologo* 1-5
505 Parte prima. *I segni di un destino* 1-7
535 Parte seconda. *Alessandro e la conoscenza* 1-6
568 Parte terza. *La conquista della Terra* 1-6
Parte quarta. *Alessandro e i mondi altri*
591 *a) Cose di altri mondi* 1-14
621 *b) Mondi altri* 1-4
635 *c) Altri mondi* 1-4
651 Parte quinta. *Alessandro e le profezie* 1-5
669 Parte sesta. *L'aura e le ombre di Alessandro* 1-9

691 Indicazioni bibliografiche
711 Indice degli autori e delle opere

INTRODUZIONE

I

L'anno 1956 vide la pubblicazione postuma di *The Medieval Alexander*, un'opera pionieristica il cui autore, George Cary, era scomparso all'età tragicamente prematura di ventiquattro anni[1]. Per offrire la recensione di un'amplissima gamma di testi in latino e in diversi volgari del periodo medievale, e per tracciare fra l'uno e l'altro i possibili percorsi di influenze e relazioni genealogiche, Cary fu costretto a introdurre nel proprio lavoro una serie di distinzioni e di categorie. Non si vuol certo sminuire il suo metodo e i suoi risultati dicendo oggi, quarant'anni più tardi, che alcune delle sue distinzioni appaiono troppo semplici e alcune delle sue categorie troppo problematiche.

Per esempio, fra i materiali antichi conosciuti dall'Occidente medievale, Cary distinse le «fonti storiche» da quelle leggendarie. Le prime erano sostanzialmente la *Storia di Alessandro* di Curzio Rufo (I secolo d.C.) e i passi riguardanti Alessandro nelle epitomi della storia universale composte da Giustino (300 d.C. circa) e da uno dei Padri della Chiesa, Orosio (416-417 d.C.). Le principali fonti leggendarie derivavano dal *Romanzo greco di Alessandro*, composto nel III secolo d.C. da un autore originario di Alessandria d'Egitto sovente noto con il nome di pseudo Callistene: agli inizi del IV secolo, esisteva già un adattamento latino di questo romanzo per mano di Giulio Valerio[2]; e un altro, di Leone Arciprete di Napoli, fu disponibile alla metà del decimo secolo; ma nel Medioevo circolavano anche, so-

[1] G. Cary, *The Medieval Alexander* (ed. by D.J.A. Ross), Cambridge 1956; 1967[2].
[2] Esiste un'ottima nuova edizione: *Iulii Valerii Res gestae Alexandri Macedonis* (hrsg. von M. Rosellini), Stuttgart-Leipzig 1993.

prattutto a partire dal secolo XI, svariate epitomi di Giulio e rielaborazioni di Leone.

Una distinzione del genere, fra testi orientati rispettivamente verso la storia e verso il romanzo, tende a oscurare il fatto che sebbene le testimonianze «storiche» latine non presentino fantasticherie appariscenti come metamorfosi magiche, mostri, o «meraviglie d'Oriente», esse tuttavia contengono molto materiale che non è soltanto romanzesco, ma – vorrei sostenere – consciamente mitopoietico. Curzio Rufo deliberatamente modella alcune scene chiave per conferire a esse la grandezza della leggenda e il tono della tragedia greca, mostrando gli estremi del dolore, della fortezza, della compassione. Quando, per esempio, egli narra la cattura da parte di Alessandro della madre, della moglie e del figlioletto di Dario, il re di Persia, lo fa con una intensità dovuta, mi sembra, al fatto che nella sua mente si agita il richiamo alle figure di Ecuba, Andromaca e Astianatte, e che in essa si staglia netto un coro di donne troiane: «La madre e la moglie di Dario, prigioniere, avevano attirato su di sé gli occhi e le menti di tutti: la madre, veneranda non solo in maestà ma anche negli anni; la moglie a causa della sua bellezza non devastata dal fato. Ella portava al seno un figlio che non aveva ancora sei anni [...] In grembo alla più vecchia giacevano due giovani, sue nipoti, consumate dal dolore non solo per sé stesse ma anche per lei. La circondava una gran folla di nobildonne che si strappavano i capelli e si stracciavano le vesti»[1]. Quando Alessandro va a visitarle, la vecchia regina si prostra dinanzi a lui, sopraffatta dalla sua benevolenza e dalla sua continenza nei riguardi delle prigioniere: «Tu mi chiami madre e regina, ma io confesso di essere la tua ancella. Comprendo la sublimità della mia fortuna passata, e allo stesso tempo riesco a sopportare il giogo di quella presente». Il re le invita a farsi coraggio; e prende fra le sue braccia il figlio di Dario. Più tardi, quando la moglie di Dario muore fra gli stenti e le difficoltà del viaggio con l'esercito, Alessandro esprime un dolore di dimensioni mitiche: «E il re, dando in gemiti come se fosse stata annunciata la morte di sua madre, le lagrime sgorgando dai suoi occhi come se Dario stesso le versasse, entrò nella tenda dove la madre di Dario sedeva accanto

[1] Curzio Rufo III 11, 24 sg.; poi III 12, 25 sg. e IV 10, 20-3. Tutte le traduzioni italiane dei testi citati sono di Peter Dronke e Piero Boitani.

al cadavere. Qui, al vederla giacere in terra, il suo dolore si rinnovò [...] Si sarebbe pensato che Alessandro stesse piangendo le proprie afflizioni, non dando conforto, ma cercandolo».

Una mitopoiesi di tipo analogo riempie i capitoli che Giustino e Orosio dedicano ad Alessandro. Nel racconto di Curzio Rufo (IX 5), il re macedone giunge presso i Sudraci in India, salta dentro la loro città da solo, e uccide tre nemici prima di essere ferito da una freccia e quindi salvato dai suoi uomini. Giustino (XII 9), le cui parole Orosio segue qui fedelmente, abbellisce la scena senza alcun ritegno: «Incredibile a dirsi, la moltitudine dei nemici, la grande violenza delle loro armi, il possente clamore degli assalitori non lo spaventarono: da solo egli uccise o mise in fuga tante migliaia (*tot milia*) [...] Colpito, mentre combatteva, da una freccia sotto il petto, debole a causa del sanguinare, continuò a combattere in ginocchio finché non uccise l'uomo che lo aveva ferito». Immediatamente prima, sia lo storico pagano che quello cristiano ci presentano un Alessandro che emula e supera Eracle. Ecco Giustino (XII 7): «Quando Alessandro, avendo attraversato l'India, giunse a un dirupo di stupefacente ripidità e altezza sul quale si erano rifugiati in molti, apprese che un terremoto aveva impedito a Eracle di conquistarlo per mezzo di un assedio. Pervaso dal desiderio di superare le imprese di Eracle, con grandissimo sforzo e pericolo egli prese l'altura [...]».

L'immagine disegnata da Orosio (III 18), del conquistatore come orco e vampiro, è egualmente mitica: «Alessandro, insaziabile di sangue umano, senza distinguere tra nemici e amici, era sempre assetato di nuove uccisioni». Siamo ben lontani dal ritratto complesso, denso di tratti positivi accanto a quelli negativi, che emerge dall'opera di Curzio Rufo. Allo stesso modo, Orosio ignora le ripetute allusioni di Giustino[1], sua fonte principale, alla magnanimità di Alessandro (*magnificentia animi*, *humanitas*, *animi magnitudo*). Eppure Cary – le cui categorie sollevano dunque qui un altro problema – colloca Curzio Rufo, Giustino e Orosio, in blocco e senza alcuna distinzione, tra coloro che hanno una considerazione sfavorevole di Alessandro.

Le dicotomie storico/leggendario e favorevole/sfavorevole divengono poi ancora più imbarazzanti quando si guardi ai testi più

[1] Cfr. Giustino, *Epitoma* IX 8; XI 12; XII 16.

rilevanti che su Alessandro ci ha tramandato il Medioevo. Cronisti di un'epoca remota, gli scrittori medievali non potevano certo essere più accurati delle fonti cui avevano accesso; il testo più rigorosamente storico fra quelli greci, l'*Anabasi* di Arriano, era loro sconosciuto. Tuttavia, il fatto che tanti scrittori del Medioevo fossero attirati dal materiale leggendario non giustifica le conclusioni taglienti di Reinhold Merkelbach (al quale dobbiamo peraltro uno studio eccellente sulle origini e lo sviluppo del *Romanzo greco di Alessandro*, quel «libro fiero delle proprie assurdità»): «Il successo del libro dipendeva dalla scomparsa di una percezione oggettiva dei fatti: nella tarda antichità e nel Medioevo l'umanità era divenuta più infantile. Era venuto meno anche il senso estetico: non veniva mossa alcuna obiezione alle storie, in parte assurde, del *Romanzo di Alessandro*. Allo stesso modo, non si leggeva più Omero, ma Darete e Ditti»[1].

Certo, ben di rado uno scrittore medievale avrebbe tentato di costruire un resoconto storico meticoloso e comprensivo: l'esteso poema tedesco *Alexander*, composto da Rudolf von Ems (1230-1250), è l'unico esempio veramente notevole di questa procedura. Tuttavia ciò che contava per altri scrittori era la creazione di un'opera di alta fantasia: sia che essi attingessero ai materiali leggendari, come fece il poeta tedesco Lamprecht (prima del 1155), sia che si richiamassero piuttosto a Curzio Rufo, come invece scelse di fare Gualtiero di Châtillon nella *Alexandreis*, completata nel 1176[2]. Sia per Lamprecht che per Gualtiero possiamo in effetti usare le parole che Merkelbach impiegò in un contesto diverso per distinguere gli storici ellenistici da un predecessore ben più rigoroso come Tucidide: «essi intendevano commuovere il lettore, toccare le sue emozioni, tratteggiare il regno di una *Tyche* onnipotente [la Fortuna di Curzio Rufo e di molti scrittori medievali di Alessandro]; insomma, destare terrore e pietà come il poeta tragico»[3].

Cary pensava che l'emergere nel Medioevo di una immagine positiva di Alessandro fosse ravvisabile nella tradizione letteraria

[1] R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977² (Zetemata IX), p. 91 sg.
[2] Per questa datazione ved. C. Dionisotti, «Walter of Châtillon and the Greeks», in *Latin Poetry and the Classical Tradition* (ed. by P. Godman-O. Murray), Oxford 1990, pp. 73-96, in particolare pp. 90-6.
[3] Merkelbach 1977, p. 20.

cortese e in quella secolare, le quali dipingono il conquistatore del mondo come sommamente cavalleresco, generoso e ardito, oppure come fervido discepolo di Aristotele, sempre assetato di una conoscenza senza limiti. L'immagine negativa risale, secondo Cary, alla tradizione della filosofia stoica (nel cui ambito Cicerone e Seneca avevano narrato numerosi aneddoti sulla mancanza di giudizio, l'arroganza e la crudeltà di Alessandro), e a quella della teologia mistica, la quale vedeva nel re macedone colui che aveva compiuto alcune fosche profezie di conquista contenute nel *Libro di Daniele*, e perfino a tratti una figura satanica o apocalittica. Ancora una volta, però, se le vogliamo saggiare sulle opere più rilevanti, queste divisioni si rivelano in realtà semplicistiche, perché il nodo centrale sono gli aspetti che gli scrittori scelgono di sottolineare, ed essi possono cambiare nel corso di una stessa opera, se quest'opera è ispirata da una qualche sottigliezza d'immaginazione. È questa, ad esempio, la ragione per la quale ho qualche riserva sul modo in cui Cary presenta l'*Alexander* di Lamprecht, un poema tedesco basato su un originale proveniente dalla Francia meridionale dei primi del XII secolo e dovuto ad Alberico di Pisançon, del quale sopravvive solo un frammento di centocinque versi: «Da quanto resta, senza alterazioni, dell'opera [di Alberico] nella versione di Lamprecht vediamo soltanto la sua sincera ammirazione secolare per l'Alessandro feudale. Ma Lamprecht era un sacerdote, e nel suo poema egli rispecchiò l'atteggiamento teologico nei confronti di Alessandro. Accettando la tradizione storica impostagli da Alberico, Lamprecht, che era un traduttore fedele, accettò anche, di necessità, il valore di Alessandro in guerra; ma accolse egualmente l'immagine orosiana del tiranno sanguinoso»[1].

Il brano fa apparire Lamprecht come uno scrittore passivo, mosso solo dalle sue fonti, «costretto» a rendere un omaggio puramente di superficie alle idee cavalleresche, ma allo stesso tempo incorreggibilmente afflitto dalla sua formazione sacerdotale. Io vorrei suggerire, al contrario, che Lamprecht era un creatore, indipendente nello spirito e nell'immaginazione, che volle dipingere il proprio protagonista in maniera convincente, e non come una figura del tutto bianca o nera. (Aggiungerò, di passaggio, che siccome il

[1] Cary 1956, p. 171.

poema di Alberico si interrompe quando Alessandro è ancora un bambino piccolo – *beyn parv mischin*[1] – non esiste alcuna prova che la sua fosse opera di totale adorazione dell'eroe: semplicemente, nessun evento atto a sporcare il carattere di Alessandro poteva esser raccontato nel frammento che ci resta. Persino per Orosio sarebbe stato difficile trovare macchie da attribuire a un principe che non aveva ancora avuto l'occasione di screditarsi.)

Come Alberico, Lamprecht inizia descrivendo Alessandro come il conquistatore senza eguali: qualunque cosa sia scritta o detta dei re antichi, non ne conosciamo altri che «abbia mai conquistato tante terre, soggiogato tanti re, o ucciso tanti duchi quanto lo stupefacente Alessandro». Se altri sovrani hanno avuto grande saggezza, astuzia e abilità, «nessuno fu pari suo nel compiere ciò che voleva per mezzo della scaltrezza o della forza»[2]. Lamprecht, tuttavia, ci mostra anche un Alessandro che apprende a controllare la propria arrogante volontà. Così quando suo padre, Filippo il Macedone (Lamprecht e Alberico rifiutano indignati di accogliere la versione *fabliau* nella quale il padre vero è il mago egiziano Nectanebo), vuole abbandonare la madre Olimpia e risposarsi, durante la festa di nozze Alessandro dà inizio a una rissa durante la quale Filippo stesso cade a terra e la nuova sposa sviene. Allora «Il sangue di Alessandro ribollì, la sua ira lo portò all'assalto con la spada. E chiunque allora volesse resistergli non aveva possibilità di sopravvivere. Non ho mai incontrato nessuno che sapesse cosa accadde alla sposa[3]. Poi Alessandro si controllò, andò dal padre e aiutò a curare la sua gamba, e fece sì che lui e la madre andassero d'accordo»[4].

Mentre le versioni latine presentano un Alessandro che schernisce Filippo ferito e cambia atteggiamento solamente «alcuni giorni dopo»[5], il resoconto concentrato di Lamprecht trasforma questo momento nell'immagine di un'eroica padronanza di sé.

[1] Alberic, 88.
[2] *Lamprechts Alexander* (hrsg. von Kinzel 1884), Vorau (V) 41 sgg., Strasburgo (S) 43 sgg.
[3] L'«a parte» seccamente ironico del poeta rivela una prospettiva di meditazione, e non pesantemente moralistica, sull'episodio, la quale è del tutto individuale.
[4] Lamprecht (V) 430-40.
[5] Cfr. l'edizione sinottica di Leone Arciprete e i testi da lui dipendenti: *Die Historia de preliis Alexandri Magni* (hrsg. von Bergmeister 1975), pp. 38a-39b, sez. 9 (*post paucos dies*).

Allo stesso tempo Lamprecht segnala, giudicandolo senza remissione ma con umanità, il frequente ricadere del suo protagonista nella rabbia più sfrenata. Sebbene abbiano provocato Alessandro durante il suo assedio a Tiro, gli abitanti della città sono uomini coraggiosi (*die chûnen von Tyre*: [V] 943). Alessandro ha commesso nei loro riguardi una grande ingiustizia (*grôz unreht*: [V] 952, [S] 1329), e soprattutto si è trattato di uno spreco gratuito di vite umane: «Se fosse stato uomo prudente, Alessandro non avrebbe potuto mai gioire della sua vendetta: aveva perduto più uomini di quanti non vivessero a Tiro» ([V] 1001-8). Benché non sia più possibile sapere se la conclusione della redazione di Strasburgo del poema di Lamprecht risalga al poeta stesso o a un continuatore, è perfettamente in armonia con la concezione sfumata di Lamprecht che l'opera si chiuda con l'immagine di un Alessandro che sta ancora imparando, mentre un vecchio sapiente ebreo gli spiega il significato della pietra che gli era stata data dinanzi alle mura del Paradiso terrestre – la pietra il cui peso non potrà esser superato sulla bilancia da nessuna quantità d'oro, ma soltanto dalla piuma che è il suo essere interiore: «Da allora in poi, fin quando ebbe vita, Alessandro pensò a quell'insegnamento e onorò più di prima uomini e donne; volse i suoi costumi e le sue inclinazioni a ogni tipo di bene e coltivò la misura. Cominciò ad abbandonare la litigiosità e l'avarizia» ([S] 7255-65).

Penso però che vi sia una ragione di fondo più consistente nel fatto che i giudizi riguardanti Alessandro e le sue imprese varino in rilievo, come è evidente in Lamprecht, tra il favorevole e lo sfavorevole. E nel momento in cui tentiamo di definire questo motivo basilare possiamo, credo, rischiare una generalizzazione. Nell'immaginario medievale Alessandro era una figura intrinsecamente ambigua, e proprio questa ambiguità lo rendeva così seducente. Per quanto diverso fosse il giudizio che gli scrittori medievali e il loro pubblico davano di lui, le storie su Alessandro rispondevano a due bisogni opposti ma complementari: alla soddisfazione di un desiderio e all'appagamento morale.

Il fascino che Alessandro esercitava sull'Occidente medievale dipendeva dalla coesistenza di due sentimenti, e allo stesso tempo dalla tensione fra di essi. Da una parte la sua vita realizzava tanti dei desideri dell'uomo. Alessandro appariva come l'unico essere umano che era stato prossimo a raggiungere un'esistenza senza limiti: aveva oltrepassato ogni confine noto alle scoperte geografi-

che e trovato reami nuovi d'ogni tipo per rivendicarli a sé. Regni storici, certo, ma anche, nelle leggende, i cieli e le profondità dell'oceano; perfino, quasi, il Paradiso terrestre. Alessandro era un visionario, spinto interiormente da un senso del destino, da una forza apparentemente sovrumana; ma anche un imbroglione consumato, che spesso si travestiva facendosi passare per uno dei suoi cortigiani o messaggeri persino a rischio della propria vita (come nel campo di Dario o nel palazzo della regina Candace). Diventò un favoloso autocrate orientale il cui minimo capriccio di bene o di male, munificamente generoso o insensatamente crudele, veniva immediatamente appagato; e tuttavia era anche un Faust *ante litteram*, che senza pace ricercava la conoscenza (e non solo il potere), che mai chiedeva all'attimo fuggente di fermarsi ma era sempre spinto, insaziabile e sublime, verso un istante ancora più perfetto.

D'altra parte, alle storie di inebrianti fantasie e di aspirazioni realizzate venivano continuamente contrapposti i racconti d'ammonimento, gli *exempla*, gli avvertimenti: Alessandro era piccolo, spesso debole, spaventato, dal carattere pieno di difetti, a volte persino pusillanime. E anche questo aspetto era benvenuto, perché era rassicurante, perché faceva apparire l'eroe non essenzialmente diverso da noi. Se il mito avesse proiettato esclusivamente l'immagine di un superuomo, non avrebbe avuto gran significato per l'uomo comune. Era perciò importante sottolineare il fatto che la caduta, la vulnerabilità, insomma la condizione esistenziale che noi stessi sperimentiamo era anche la sua, che perfino l'indomito conquistatore poteva essere umiliato, che anche il più potente degli uomini poteva morire giovane.

I racconti su Alessandro, dunque, quell'amalgama di mito e storia che il Medioevo ereditava dall'antichità, appagavano e i desideri del sogno e il senso di sicurezza della veglia; potevano stimolare un modo avventuroso di veder le cose, ma anche un atteggiamento moralmente prudente, forse persino un eccesso di virtù.

Gualtiero di Châtillon trovò il modo più lucido e brillante di rispecchiare questa ambivalenza al termine della sua *Alexandreis*, dove due morti vengono contemporaneamente assegnate all'eroe: una, grande, in un altro mondo quasi miltoniano; l'altra, per cui Alessandro è avvelenato da uno dei suoi uomini, meschina, umiliante, del tutto terrena.

A differenza di Lamprecht, Gualtiero ci mostra un Alessan-

dro che non impara a essere più umano, ma che invece cade in una brutalità e una megalomania sempre crescenti. In un passo chiave, in cui Alessandro respinge gli ammonimenti contro la *hybris* che gli vengono lanciati dagli ambasciatori di Scizia venuti a chiedergli la pace, e persevera nella conquista del paese, il poeta giunge al punto di chiamarlo «quella sanguinosa / spada dei Fati, quella peste generale di tutte le terre, / il grande Alessandro» (*ille cruentus / Fatorum gladius, terrarum publica pestis, / Magnus Alexander*, VIII 492-4). La sua morte viene preparata, nell'oltretomba, da forze divine e demoniache. L'ultimo libro dell'*Alexandreis* si apre con la dea Natura che, adirata dalle vanterie di Alessandro, abbandona il compito di creare forme per il mondo e discende agli inferi. Durante la sua catabasi, Natura viene salutata da tutti gli elementi, e promette di prendersi cura di essi e di sé stessa: Alessandro è «un flagello comune a tutti noi»[1]. Il montaggio immaginario dell'oltretomba fa presagire quello del decimo libro del *Paradiso Perduto*, e tuttavia in questa buia parodia del Paradiso terrestre[2], il concilio infernale non è limitato a Satana, Peccato, Morte e ai loro servi: l'essere che si assicura l'aiuto di queste forze del male è la creatrice benigna, colei che esegue i piani del supremo Dio cristiano, la dea che era stata inventata (o reinventata) appena una generazione prima da Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia*[3]. In Bernardo, Natura si era recata dalla madre, Noys (la mente divina), per implorare il suo aiuto nel rinnovamento del mondo e nella creazione di un essere umano perfetto. In Gualtiero, al contrario, il rinnovamento del mondo presuppone la distruzione di Alessandro.

Natura si accosta a Leviatano (sinonimo di Satana in una tradizione patristica assai diffusa[4]) che, per non impaurirla, abbandona il suo aspetto di serpente e riprende la forma splendente di Lucifero. Ella si lamenta con lui delle insaziabili ambizioni di Alessandro, il quale si sta preparando ad assediare il Paradiso e

[1] *Alexandreis* (a cura di Colker 1978), X 28.

[2] La descrizione della Gehenna si apre qui con le parole *Est locus* (X 58), che tradizionalmente aprivano le descrizioni paradisiache nei primi poeti cristiani: cfr. Lattanzio, *Phoenix* 1; Draconzio, *de laudibus Dei* I 180; Avito, *de mundi initio* 193.

[3] Cfr. P. Dronke, «Bernard Silvestris, Natura, and Personification», in *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma 1992, pp. 41-61.

[4] Richiamata dal primo glossatore (XII secolo) dell'*Alexandreis* (Colker 1978, p. 296): *Leviathan id est Lucifer*.

non lascerà intatti neppure il Caos e gli Antipodi. Lucifero convoca un concilio, temendo egli stesso la profezia secondo la quale «un qualche uomo» (136) sarebbe penetrato nell'inferno e avrebbe trionfato su di esso, e immaginando che costui sarà Alessandro e non Cristo. Uno dei vizi presenti all'assemblea, Tradimento, promette allora di aiutare Natura e Lucifero: una sua creatura, «il mio Antipatro», è pronta ad avvelenare il re.

L'apostrofe che Gualtiero rivolge in prima persona ad Alessandro rivela il suo atteggiamento: «Fin dove si spinge, Grande Alessandro, la tua fame? Qual è il limite / al possesso, alla ricerca? Quale misura, quale fine hanno le tue fatiche? / Pazzo, non realizzi nulla! Quand'anche avrai racchiuso tutti i regni / sotto un solo dominio, e sottomesso il mondo intero, / resterai sempre povero» (191-5). Allo stesso tempo, però, Gualtiero si rammarica che la morte destinata ad Alessandro sia ingloriosa: «Se si fosse accontentato d'onore mortale, / se si fosse comportato umilmente nella prosperità, se avesse / in questo modo accettato il dolce come l'amaro della Fortuna, / allora forse, ove il fato l'avesse decretato, sarebbe sfuggito / alla spada e al veleno più crudele di ogni spada» (351 sgg.).

Prima e dopo queste riflessioni da parte del poeta, Alessandro tiene i suoi ultimi, più arroganti discorsi. Gualtiero, credo, vuol far percepire al suo pubblico l'empietà presente nella sfida che Alessandro lancia ai suoi uomini di andare con lui a conquistare Roma, gli Antipodi e altri mondi sconosciuti: «nulla è più gentile di questo giogo» (291); «servire me è essere liberi» (297). Alessandro chiede l'obbedienza che solo Dio può, a buon diritto, pretendere. Mentre i portenti si infittiscono e tutto il mondo naturale lamenta in anticipo la morte dell'eroe, mentre la luce di Febo s'appresta a spegnere quella di Macedonia (374), Alessandro, col corpo che si irrigidisce per l'azione del veleno, supera sé stesso in un'ultima bravata con le parole che pronuncia morendo: «A lungo mi sono aggrappato a ciò ch'è mortale. / Basta ora di questo. Destinato al dominio d'Olimpo / supremo, a cose più grandi sono adesso chiamato» (404-6)[1].

[1] Come ha giustamente notato Colker, c'è una controparte più antica a questo vanto in apertura della narrativa biblica in versi *de Machabeis* attribuita (sebbene in maniera dubbia) a Hildebert de Lavardin (*PL* CLXXI, col. 1293 sgg.). Qui però le espressioni, in versi quali *Astra volunt superi nostra virtute tueri, / Me super astra*

Il vanto riecheggia, con ironia tragica, nel commento moralizzante di Gualtiero: «Felice la razza mortale se sempre avesse / dinanzi alla mente il bene eterno!» (433-4). Del resto, come molti moralizzatori assai meno ricchi d'immaginazione, Gualtiero si vede infine costretto a delineare il contrasto tradizionale: «per lui, cui il mondo intero non bastò, / basta ora una dimora di un metro e mezzo fatta di marmo sbozzato, / in una fossa di terra» (448-50).

È lo stesso contrasto sul quale Amleto, ereditando una lunga tradizione esemplare del Medioevo, improvvisa le proprie variazioni: «Perché non potrebbe l'immaginazione seguire la nobile polvere di Alessandro, fino a trovarla che tura il buco di una botte?» (V 1). Quel che si presenta come eccezionale nell'impresa poetica di Gualtiero è piuttosto il suo obbligarci a vedere simultaneamente la grandezza e il vuoto: le illimitate aspirazioni del personaggio faustiano possono essere frenate solamente da una congiura che coinvolge gli esseri celesti (Natura) come quelli infernali (Lucifero e i suoi accoliti). Questa azione di freno viene però esercitata con una facilità umiliante: da un vassallo che tradisce per un rancore, e con poche gocce di veleno. La figura faustiana si rivela infine piccola e impotente. Gualtiero ci ha mostrato come la mitopoiesi e il realismo – la morte cosmica e quella sordida, e gli atteggiamenti che esse ispirano – siano inseparabili.

Una parte, almeno, di questa stessa ambivalenza venne tuttavia riconosciuta a uno stadio assai più antico della tradizione. In quel *Liber de morte* in prosa latina che viene generalmente trascurato, e del quale molto ci resta soltanto in un singolo manoscritto del X secolo proveniente da Metz, ma che, come ha mostrato Merkelbach, conserva materiale genuinamente arcaico in forme che non trovano paralleli precisi altrove[1], l'autore presenta un resoconto delle ultime ore di Alessandro nel quale la sensibilità verso la grandezza e la meschinità prefigurano quella di Gualtiero di Châtillon. Alla fine dell'opera, Alessandro diviene ancora una volta un imbroglione: caccia via tutti, perfino Roxane, dal suo letto di agonia per potersi affogare senza che nessuno lo sappia,

ferunt, quia pro Iove ponere quaerunt («Gli dèi vogliono che le stelle siano protette dal mio valore, / mi portano sopra le stelle perché vogliono sostituire me a Giove»), hanno un margine di caricatura che Gualtiero, il quale potrebbe aver conosciuto questo poema, addolcis e: per lui Alessandro in punto di morte è patetica-mente deluso piuttosto che assurdo.

[1] Merkelbach 1977, p. 149 sg.

in modo che il mondo lo immagini scomparso per raggiungere gli immortali: «Quando si accorse del silenzio, Alessandro si alzò come meglio poteva e spense la luce. Poi, strisciando carponi, aprì la porta che dava sul fiume Eufrate [...] Guardando indietro, vide sua moglie Roxane che correva: si accovacciò per cercar di passare senza che lei lo vedesse. Ma quando ella giunse al letto, poiché non ve lo trovò e vide la porta aperta, sentendo un lamento nell'oscurità e seguendo il suono, improvvisamente vide Alessandro che giaceva al suolo, lo abbracciò piangendo e lo sollevò. Egli si gettò fra le sue braccia, a malapena in grado di parlare: "O Roxane, hai vinto frutto ben piccolo per te, e privato me dell'immortalità. Ma guarda che nessuno sappia niente di tutto questo da te!". E così, appoggiandosi a lei, ritornò nella sua stanza»[1].

L'impulso amorevole di Roxane è la rovina di Alessandro: frustra il suo ultimo, perfetto stratagemma. E anche qui, ben prima di Gualtiero, il sogno di grandezza e la meschinità reale vengono uniti in maniera commovente.

[1] Merkelbach 1977, p. 264 sg.; c'è una versione assai più scadente dell'episodio nel testo A greco del *Romanzo di Alessandro*, III 32 (stampato a fronte del testo di Metz in Merkelbach), e nel latino di Leone Arciprete (hrsg. von Pfister 1913, p. 128).

II

Se la figura di Alessandro è *intrinsecamente* ambigua, allora è facile vedere perché i tentativi di classificare i testi secondo il grado di storicità o di approvazione e disapprovazione che essi esibiscono nel trattare il proprio materiale tendano a essere discutibili e in effetti a fallire. Questo volume ha un ordine che non si ispira a queste classificazioni, ma piuttosto a suddivisioni tematiche. Il risultato è un'immagine sinottica, composita benché in nessun modo indifferenziata, dell'Alessandro medievale. In quanto rimane di questa Introduzione il mio scopo è duplice: in primo luogo, riflettere su alcuni dei motivi chiave presenti nel Medioevo alla luce della mia idea di un Alessandro ambiguo. I miei esempi non sono limitati agli estratti scelti per questa antologia: poiché ogni gruppo di testi ha la sua introduzione specifica, mi è sembrato preferibile non ripercorrere qui il cammino delle sei sezioni, ma prendere invece una via diversa, cercando di far luce su certi sviluppi e rapporti tematici. In secondo luogo, nella sezione finale del saggio intendo avanzare alcuni suggerimenti ordinati cronologicamente, in modo da integrare la presentazione per argomenti offerta nel corso del volume. Mi sembra che in ogni secolo dall'VIII in poi possiamo, persino in quella «materia di Alessandro» che appare così nota e generalmente diffusa, osservare alcune intuizioni individuali niente affatto comuni. Credo che parecchi scrittori in tutte le età, talvolta persino quelli il cui interesse primario non era narrare le imprese di Alessandro, abbiano dato espressione originale e memorabile al significato che per essi avevano le storie dell'eroe macedone. Seguire e valutare queste intuizioni nel dettaglio che meritano richiederebbe una monografia; qui, saranno possibili soltanto brevi indicazioni riguardanti una piccola quantità di testi scelti.

India

Se Alessandro ha conquistato tante terre diverse, le storie su di lui hanno conquistato tanti, diversi regni dell'immaginazione. E se, sul piano storico, l'India ha rappresentato il culmine delle sue conquiste, l'India di Alessandro è l'aspetto della sua vita che più di tutti ha catturato le menti e i cuori del pubblico medievale. Molte erano le cose stupefacenti che dell'India si sapevano, o che si pretendeva di sapere, o che erano patentemente inventate e tramandate come conoscenza. Tutto, in India, era su scala maggiore, più intenso, abbagliante, imprevedibile e pericoloso: ecco perché l'India era il perfetto «correlativo oggettivo» delle avventure più alte di Alessandro. Ancora oggi, quando un viaggiatore dell'Europa settentrionale ritorna dall'India, la sua stessa terra gli appare per contrasto un poco scialba, un po' priva di vivacità; immagino che fossero simili le sensazioni di un giullare o di un chierico che ritornasse con la mente dai più remoti confini dell'impero di Alessandro alla sala del castello o allo scrittorio.

Come perfino i più sobri fra i resoconti della vita di Alessandro noti all'Occidente medievale contengono, assieme alla storia, la loro parte di leggenda, così anche le fonti più scientifiche che parlavano dell'India contenevano la loro parte di esagerazioni, fantasie e assurdità. Ancora una volta ogni tentativo di categorizzazione si rivela troppo semplice, perché nella trasmissione di materiali indiani non esiste soluzione di continuità che separi nettamente le notizie più plausibili da quelle più assurde. La differenza fra ciò che viene narrato da una parte in opere «serie» come la *Naturalis Historia* di Plinio, la *Chorographia* di Pomponio Mela, o le *Etymologiae* di Isidoro, e dall'altra in invenzioni quali l'*Epistula* di Alessandro ad Aristotele sulle meraviglie dell'India, oppure Palladio e Dindimo, è tale solo nel grado di elaborazione fantastica; non è certo una differenza di genere.

Pomponio Mela, ad esempio, il geografo del I secolo d.C. spesso lodato nei manuali moderni per la sua scrupolosità e per l'eccellenza delle sue fonti, trasmette senza sollevar questioni la leggenda, antica almeno quanto Erodoto (II 102, 2), delle formiche che scavano l'oro, e vi aggiunge di suo alcune infiorettature chiaramente esagerate: «L'India nutre formiche non più piccole dei cani più grossi, e si dice che esse estraggano oro dalle profondità proprio come i grifoni e che poi gli facciano la guardia minacciando la

morte a quegli uomini che tentino di toccarlo»[1]. L'India, cioè, è la terra dove le ricchezze sono inconcepibilmente grandi e i pericoli che le circondano egualmente incommensurabili.

Fu però Plinio, la cui autorità l'intero Medioevo venerò con passione, a fornire la gamma più ampia di fantasie indiane in veste scientifica. Basterà menzionare pochi esempi. In India uomini e animali promettono d'essere fuori misura. Se Plinio si mostra leggermente scettico sull'affermazione che un albero di fico vi può crescere tanto da offrire riparo a interi squadroni di cavalleria, egli non ha dubbio alcuno (*constat*) sul fatto che molti Indiani siano alti due metri e mezzo, che le lucertole misurino più di sette metri, le languste quasi due e le anguille nove, o che le tartarughe siano abbastanza grosse da poter essere usate come barche per navigare fra le isole. I mostri marini, sostiene Plinio, giungono a più di novanta metri in lunghezza, e al solstizio gli uragani li portano a riva: così, aggiunge, Alessandro e il suo esercito dovettero avanzare contro di essi in formazione da combattimento.

Tutto, in India, tende all'eccesso. Plinio racconta ad esempio che i filosofi indiani stanno tutto il giorno ritti su un piede, nudi, a contemplare il sole (e questa almeno non è un'invenzione pura e semplice, ma ha le sue origini nelle leggende indù sulle grandi imprese ascetiche: nel *Mahābhārata* III 122, il saggio Bhārgava, stando in piedi «molto a lungo nello stesso posto [...] si trasformò in un formicaio coperto di piante rampicanti»). Le autorità di Plinio, le sue fonti, gli dicono che alcuni indiani vivono fino a duecento anni, ma che ci sono bambine che rimangono incinte a cinque e muoiono prima di compiere gli otto anni. Egli accetta poi senza esitazione alcuna le notizie fornite da tutti quegli «studiosi» che avevano fatto dell'India la più grande mostra di fenomeni da baraccone del mondo. Vi si potevano trovare, fra le altre cose, uomini con i piedi rivolti all'indietro e otto dita per ogni piede; gli uomini dalla testa di cane, i cinocefali, che parlano abbaiando; gli sciapodi, che hanno una sola gamba con un piede così grosso da servire come parasole nella calura; i trogloditi, con gli occhi nelle spalle; i satiri, che camminano talvolta su quattro piedi, ta-

[1] *Chorographia* III 62. La maggior parte dei testi cui alludo qui di seguito si possono trovare riuniti, con buona annotazione, in J. André-J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, Paris 1986.

laltra su due; gli astomi, senza bocca, coperti dovunque di peli, che vivono soltanto ispirando aria e odori. Fra tutti questi fenomeni degni di nota solamente pochi, come i pigmei, appartengono all'universo reale[1]. Plinio tenta a volte di esibire le proprie credenziali scientifiche, come quando si rifiuta di credere alle sirene – benché, aggiunge, alcune autorità famose sostengano che esse esistono. O ancora, prende in giro Sofocle per l'infantilità (*pueritia*) che mostra quando dice che l'ambra viene dalle lacrime con le quali gli uccelli meleagridi (una specie di gallina faraona) piangono la morte di Meleagro[2]. E qui Plinio cade in un bell'equivoco interpretativo, prendendo alla lettera la metafora mitopoietica di Sofocle; la *pueritia* di Plinio stesso, d'altra parte, è fin troppo evidente in molte delle informazioni dichiaratamente letterali che egli fornisce e nella credulità con la quale accoglie e usa fonti greche come Ctesia e Megastene.

Buona parte del materiale indiano di Plinio venne trasmesso al Medioevo da due opere enciclopediche assai più diffuse della stessa *Naturalis Historia*: i *Collectanea* di Solino (metà del III secolo) e le *Etymologiae* di Isidoro (inizi del VII secolo). Solino dà mostra di una meravigliosa fiducia in sé stesso: sappiamo assolutamente tutto dell'India, sostiene (*penitus cognitioni nostrae addicta est*); e nulla di tutto ciò può invero dar adito al dubbio (*sane nec quicquam ex ea dubium*)[3]. Isidoro ripete (e inevitabilmente consacra, in quanto Padre della Chiesa) i particolari pliniani, a sua volta variandoli e abbellendoli. A differenza di Plinio, conosce un contingente indiano di ciclopi; i macrobii, che per Plinio vivevano oltre cento anni, divengono per lui una razza indiana di uomini alti più di tre metri e mezzo. Isidoro immagina che l'elefante indiano abbia «l'aspetto di un serpente» (*angui similis*). Per lui, le montagne d'oro dell'India sono difese, contro l'avidità degli esseri umani, non da formiche della grandezza di mastini, come pensava Pomponio Mela, ma da «draghi e grifoni e giganti mostruosi»[4].

Plinio e Solino ci mostrano l'orizzonte d'attesa sul quale ha

[1] *Nat. Hist.* VII 21-30; IX 4 sg. (tutte le misure di Plinio vengono qui rapportate in metri).
[2] *Nat. Hist.* XXXVII 40 sg.
[3] *Collectanea* LII 2.
[4] *Etymologiae* XI 3, 26; XII 2, 14; XIV 3, 7.

giocato lo scrittore del terzo secolo che ha perpetrato, più che composto, la lettera di Alessandro sulle meraviglie dell'India. Attraverso le varie versioni di questa lettera che circolavano nel Medioevo, le meraviglie (molte delle quali avevano per di più ricevuto l'*imprimatur* di Isidoro) ebbero larghissimo corso in tutto il periodo. Cosa dire, allora, degli abitanti «normali» dell'India? Soltanto alcuni stereotipi ben limitati vennero trasmessi. In una delle testimonianze latine più antiche, Cicerone deride l'India per la rozzezza e la barbarie rivelate da due fenomeni: primo, i sapienti nudi, il cui distacco è tale che essi sono in grado di sopportare neve e fuoco senza mostrare segno di dolore; secondo, le donne, che s'immolano con gioia sul rogo del marito, e le varie mogli addirittura si contendono il privilegio[1].

Questa conoscenza aneddotica è tuttavia ambigua, e può dar adito a interpretazioni differenti. Girolamo e Ambrogio, ad esempio, benché entrambi per certi versi profondamente ciceroniani, non condividono il disprezzo di Cicerone. Girolamo, polemizzando con la tolleranza di Gioviniano verso il sesso, celebra il sacrificio delle donne indiane sul rogo del marito come esempio supremo di castità nel matrimonio[2]. Ambrogio, citando una versione particolarmente bella della lettera che il gimnosofista Calano avrebbe inviato ad Alessandro, fa trasparire tutta la propria ammirazione: il filosofo indiano aveva «una mente piena di libertà» (*mens plena libertatis*); era giunto a quel sereno disprezzo per la morte che lo rese impervio non solo al fuoco, ma anche a qualsiasi minaccia Alessandro potesse rivolgere a lui e ai suoi seguaci: «Puoi trasportare i nostri corpi da un luogo all'altro, ma non riuscirai a costringere le nostre anime a fare ciò che esse non vogliono più di quanto tu riesca a far sì che le pietre o gli alberi gridino [...] Non esiste re o principe che possa obbligarci a fare ciò che non abbiamo noi stessi deciso. Non siamo come i filosofi di Grecia, i quali, per ottenere fama, pensano parole invece che azioni: per noi, le azioni sono tutt'uno con le parole, e le parole tutt'uno con le azioni; le nostre azioni passano in fretta, i nostri discorsi sono brevi; per noi la libertà benedetta consiste nella virtù»[3].

[1] *Tusc.* V 77 sgg.
[2] *Contra Iovinianum* I 44.
[3] *Epist.* 37, 34 sg. (= *Epist.* 7, *CSEL* LXXXII, p. 60 sg.).

I cristiani avrebbero dunque dovuto considerare i gimnosofisti come dei nobili saggi, venerarli come i Padri del Deserto[1], sia per la loro vita ascetica che per il loro credere in un solo Dio onnipotente? Questo è certo uno degli aspetti della tradizione medievale cristiana, ma la faccenda è assai più complessa, ed è proprio Alessandro che, nei suoi vari incontri con i filosofi indiani, costituisce un punto di riferimento centrale per l'ambiguità dell'atteggiamento occidentale a questo riguardo.

Nella corrispondenza fra Alessandro e il re dei Bramini Dindimo – una compilazione cristiana del III secolo la cui versione latina ci è rimasta nel manoscritto di Alessandro ora a Bamberga (copiato in Italia meridionale attorno al 1000)[2] – troviamo parecchi accenni dai quali traspare che il contrasto fra il re mondano e quello spirituale non è semplice questione di bianco e nero.

Alessandro inizia chiedendo al bramino se il suo non comune stile di vita sia governato dalla saggezza, perché allora, «se possibile, anch'io seguirò il tuo modo di vivere. Sempre infatti, fin dall'infanzia, ho avuto il desiderio d'imparare». Dindimo replica che la vita di un bramino è troppo dura per uno come Alessandro, e la descrive pura e semplice, ricca nella povertà che tutti i bramini condividono, fondata solo sul cibo che la Madre Terra offre senza essere coltivata. Il sentimento di autosufficienza che pervade tutto quel che Dindimo scrive acquista un che di sinistro in momenti come questo: «A nessuno mostriamo misericordia perché non ci troviamo mai nella condizione di dover chiedere misericordia». Nell'ultima parte della lettera, poi, Dindimo perde tutta la sua serenità e si lancia in una polemica chiaramente cristiana: Alessandro e i suoi compatrioti, egli scrive, non sono che politeisti e idolatri, e dopo la morte verranno puniti per i loro errori. Il sapiente bramino ha perso la maschera, rivelandosi un iroso Padre della Chiesa che sfrutta l'aura esotica di Alessandro e dell'India per fornire una seducente cornice narrativa alla propria asprezza di apologeta.

[1] C'è traccia di questa assimilazione in una glossa alto-medievale citata da André-Filliozat, *L'Inde* cit., p. 337 – *Gimnosophistas: qui nudi per heremum ambulant* («I gimnosofisti: coloro che vagano nudi per il deserto»). Gli autori notano (p. 416) che storicamente non esisteva alcun legame fra i gimnosofisti e il deserto: essi vivevano della carità dei loro devoti.

[2] Ved. Pfister 1910, pp. 10-20. Soltanto i passi tra virgolette qui di seguito sono traduzioni dirette; gli altri sono riassunti.

La risposta di Alessandro è breve e incisiva: se tutto, egli dichiara, sta come tu dici, allora solo i bramini sono buoni. Delle due l'una, dunque: o vi date da voi stessi il nome di dèi, oppure invidiate gli dèi. Dindimo lo nega: noi non pretendiamo di essere dèi; siamo dei semplici *peregrini* in questo mondo; la sola nostra preoccupazione è di non offendere l'unico vero Dio. Sei tu che, reso tronfio dall'eccessiva prosperità, dimentichi di essere uomo e costruisci dei templi in tuo onore.

Nella versione che della corrispondenza ci offre il manoscritto di Bamberga, Alessandro ha l'ultima parola, e la sua replica (che indubbiamente risale a un autore diverso dallo stizzoso teologo) è così efficace che nei rimaneggiamenti medievali più tardi viene spesso eliminata: Ti chiami benedetto, Dindimo – scrive in sostanza il re macedone – perché non conosci altro modo di vivere, ma in realtà la tua esistenza è una prigione: sopporti spontaneamente tutto ciò che noi infliggiamo ai malfattori come punizione. Vivere come te, senza agricoltura, senza navi, non è forse vivere come pecore o lupi? Non è di per sé lodevole il vivere in povertà, ma piuttosto il vivere con temperanza nella ricchezza. Se siete continenti nel sesso, o è perché le vostre donne, che come dici non portano ornamenti, non vi piacciono più, o perché avete digiunato troppo a lungo per provare alcunché verso di loro. Se disprezzate la ricerca della conoscenza e l'uso della misericordia, anche questo è qualcosa che avete in comune con le bestie e non con gli esseri umani.

Lo scambio epistolare non autorizza nessuna risposta semplice sulla natura della vita nel bene; affidandosi a materiale di origini diverse, il redattore appare cosciente delle mancanze e delle virtù presenti nelle idee di ambedue i sovrani, e queste idee sovrappone ironicamente l'una sull'altra, sfidando i propri lettori ad armonizzare ciò che è implicito in esse traendone le conclusioni. E su un punto almeno la direzione dell'ironia non lascia alcun dubbio: se il re bramino coltiva un distacco simile all'ἀπάθεια stoica e non ha tempo per la misericordia, allora è Alessandro che fa qui la parte dell'*anima naturaliter christiana*.

Altri resoconti su Alessandro e i gimnosofisti hanno tono più leggero, e un andamento narrativo quasi da fiaba. Ci sono varie versioni in cui Alessandro, per mettere alla prova la loro saggezza, pone ai gimnosofisti una serie di domande apparentemente filosofiche, alle quali essi rispondono con prontezza di spirito asso-

lutamente evasiva, battendo il re in un gioco di indovinelli: «È più grande il numero dei vivi o dei morti?» – «Dei vivi: i morti non possono essere contati poiché non esistono». «Qual è l'animale più intelligente?» – «Quello la cui identità nessun essere umano conosce»[1]. Alessandro aveva deciso di uccidere il sapiente che avesse risposto meno bene, ma per mezzo di un'abilissima risposta conclusiva l'ultimo sapiente fa sì che le vite di tutti vengano risparmiate. O ancora, alla fine i sapienti superano in astuzia il conquistatore facendogli sardonicamente capire la sua *hybris*. Questa forma di conclusione acquista una dimensione seria e nient'affatto folkloristica nella versione di Leone Arciprete, del X secolo: «Alessandro disse a tutti loro: "Chiedete qualsiasi cosa desideriate e ve la darò". Dissero: "Dacci l'immortalità". E lui: "Poiché sono mortale, non ve la posso dare". Replicarono: "E se sei mortale, perché te ne vai in giro agendo come fai?". E lui: "Le ragioni di questo sono governate dalla divina provvidenza: noi siamo i suoi ministri che eseguiamo i suoi ordini. Il mare non è agitato se il vento non lo penetra tutto. Vorrei riposare e astenermi dal combattere, ma il signore della mia coscienza (*dominus sensus mei*) non me lo permette. Se tutti avessimo la medesima capacità d'intendere, il mondo intero sarebbe stato come un solo prato"»[2].

La risposta di Alessandro gioca qui su svariati motivi: come nei testi profetici (ved. p. LVII sgg.), egli è lo strumento dell'ira di Dio; è spinto alla conquista dal *dominus sensus mei*, un δαίμων immanente come il socratico «Dio stesso che parla entro di noi»; e infine egli desidera ardentemente un utopico stato mondiale come quello che Aristotele gli propose di stabilire in una lettera preservata in arabo la quale, come ha mostrato Samuel Stern, potrebbe in effetti contenere autentico materiale aristotelico: «Felice colui che vedrà lo splendore del giorno in cui gli uomini concorderanno di costituire un solo governo e un solo regno. Desisteranno dalle guerre e dalle lotte [...] Tutti avranno sicurezza e pace»[3].

Accanto al bramino Dindimo, il sovrano che fu l'avversario

[1] Questa la versione in una redazione del IX secolo: *Iulii Valerii Epitome* (hrsg. von J. Zacher), Halle a.S. 1867, p. 79 sg.
[2] Leone Arciprete, p. 107, Pfister 1913.
[3] S.M. Stern, *Aristotle on the World-State*, Oxford 1968, p. 7.

intellettuale di Alessandro, i testi collocano Poro, il re indiano che fu il suo avversario politico più coraggioso e più forte. Prima di volgersi a quest'ultimo, Curzio Rufo pone sarcasticamente a contrasto il lusso sfrenato dei governanti indiani – «che essi chiamano magnificenza» – e «quel tipo rozzo e odioso di uomini che essi chiamano sapienti»[1]. Ancora oggi, il contrasto fra i due stereotipi è del resto comune: da una parte, il maragià il cui abbandono ai piaceri è tanto favoloso quanto la sua ricchezza; dall'altra il santone che nella nobiltà dello spirito si è liberato dei desideri ed è virtualmente passato al di là dei bisogni materiali. Sul conflitto fra i due monarchi, la prosa di Curzio viene seguita da vicino nell'*Alexandreis* epica di Gualtiero di Châtillon. Poro «era vicino a superare la misura della grandezza di un uomo» (persino il sobrio Arriano dice che era alto quasi due metri e mezzo); egli si reca all'incontro con Alessandro a cavallo di un elefante che pare aumentare la sua statura: «torreggiante sugli altri elefanti quanto Poro torreggiava sugli altri uomini». Guardandolo, Alessandro, che è invece piccolo, esclama: «Vedo infine un pericolo che fa a pari col mio coraggio!». Anche dopo un combattimento in cui è ferito quasi a morte, Poro, parlando con Alessandro, mantiene la sua «grandezza di spirito», e il re macedone lo eguaglia accogliendolo «non solo con compassione, ma con onore: curò il re malato come se questi avesse combattuto per lui [...]; presto gli conferì un regno più grande di quello che aveva prima»[2].

Il resoconto più sensazionale dell'esperienza indiana di Alessandro è contenuto nella sua lettera ad Aristotele dall'India, una elaborazione del tutto fantastica in greco che risale al III secolo d.C. e che ci è pervenuta nel latino di Giulio Valerio, Leone Arciprete, e due ulteriori versioni latine indipendenti e assai più complete[3]. Vi sono molte variazioni e di dettaglio e di rilievo, sia fra i testi latini che fra quelli volgari che da essi dipendono, ma in sostanza la narrazione, nelle versioni più estese, ci conduce dallo splendore incomparabile del palazzo di Poro – i muri d'oro massiccio dello spessore d'un dito, le viti d'oro con uva di cristallo,

[1] Curzio Rufo VIII 9, 23 e 31.
[2] Curzio Rufo VIII 14, 13 sg. e 44; cfr. *Alexandreis* IX 56-325.
[3] *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition* (hrsg. von Feldbusch 1976); Pfister 1910, pp. 21-37 (la versione di Bamberga, non riportata in Feldbusch).

gli uccelli dai becchi dorati alle cui orecchie pendono perle – agli straordinari pericoli che il re e i suoi uomini affrontano con incomparabile fortezza d'animo quando attraversano l'India. Questi ultimi comprendono molti degli esseri meravigliosi della tradizione «scientifica» di Plinio e Solino, ma anche creazioni nuove di tipo simile come l'*odontotyrannus* più grosso di un elefante, con tre corni sulla fronte, che massacra ventiquattro macedoni e ne calpesta altri cinquantadue prima che Alessandro riesca a ucciderlo.

L'apparente aridità e il carattere oggettivo della prosa latina potevano acquistare colore brillante e altezza d'espressione per mano dei poeti volgari che adattavano la lettera di Alessandro. Così ad esempio, in un punto dove il latino presenta soltanto «un'abbondanza di serpenti e leoni», il poeta dell'Inghilterra settentrionale che compose (alla fine del XIV, o forse agli inizi del XV secolo) le *Guerre di Alessandro*, usa i suoi versi allitterativi – il cui effetto va quasi sempre irrimediabilmente perduto in italiano – per dare l'idea del tumulto e del limite estremo cui giungono la sofferenza e il pericolo: «V'è tumulto là in alto come fosse l'inferno, / Battaglia aspra di draghi e cavalieri feriti. / Come torrenti dai solchi in urlanti tempeste, / Così versan veleno le mascelle dei vermi. / A morte son morsi gli uomini nostri, / Dai serpenti ammazzati in numero enorme. / I duchi tanto tormentano, assillano tanto i signori / Che questi quasi non posson prevalere più forti. / Quando ha vinto e impaurito quei mostri tremendi, / Il re scende dal monte in buia vallata, / Forte e fonda una forra, tetra e oscura: / Nessun uomo poteva un altro vedervi»[1].

Nella lettera, le fantasie di pericoli mortali non escludono certo sogni di tipo sensuale: ecco che in un ruscello delle donne dai capelli lunghi e di meravigliosa bellezza attirano fra le canne gli uomini di Alessandro e quindi o li affogano o li uccidono facendo all'amore senza fine. Qui il poeta del *Roman d'Alexandre* riscrive il testo latino spiritosamente: quattro uomini riescono a sfuggire vivi ai giochi e ai piaceri erotici delle loro *petites compaignes* e ritornano dal re raccontando ai compagni ciò che è successo agli altri. Ma quando questi ne vengono a conoscenza, «Si so-

[1] *The Wars of Alexander* (ed. by Duggan-Turville Petre 1989), 4921-32.

no così eccitati per la bellezza delle donne / Che tutti ci andrebbero volentieri se non fossero trattenuti»[1].

La crudeltà di Alessandro viene sottolineata in diverse fasi del racconto della sua avventura in India. Quando egli sospetta che le sue guide indiane lo abbiano deliberatamente condotto per la via più pericolosa, spezza loro le gambe e taglia loro le mani, in modo che i serpenti li divorino vivi. Nella versione di Leone Arciprete, Alessandro, vedendo un enorme selvaggio (*homo agrestis*) peloso come un maiale e che non mostra paura alcuna dei suoi soldati, lo attira in una trappola con l'aiuto di una ragazza nuda e quindi lo brucia vivo[2]. Il poeta medio-inglese mitiga tanta brutalità, in primo luogo rendendo il selvaggio più sinistro e animalesco: «Bestia grande e possente, ha forma di uomo, / grugnisce or da cinghiale con terribili grida, / mugghia ora da toro, muggisce da bue, / urlando e mugolando che sembra un gigante, / ispido il corpo come quello d'un orso. / Come borchia di porta era muto e pur sordo, / con zampe lunghe e orrende e orecchie pendenti. / Pesante, enorme la testa come fosse cavallo»[3], e, in secondo luogo, sostenendo che avrebbe strangolato e violentato la ragazza nuda se non fosse stato catturato.

L'India di Alessandro è il paese degli estremi: estremi di crudeltà e coraggio, di sopportazione e di abbandono. L'India: con le sue incredibili meraviglie e i suoi pericoli altrettanto incredibili, le sue infinite ricchezze materiali e la sua infinita ricerca di sapienza spirituale, i suoi modelli di perfetta magnanimità e di perfetto distacco dai sentimenti, l'India non riflette forse in ogni aspetto le ambiguità e le tensioni nella figura di Alessandro stesso? Tutto questo, si potrebbe dire, è ciò che Alessandro desiderava dominare: era il correlativo oggettivo del dominio di sé, della propria natura.

Il momento culminante della lettera di Alessandro ad Aristotele comprende una meraviglia che non ha paralleli fra i prodigi e i mostri tradizionali, e sembra essere invenzione di uno scrittore tardo-antico che possiede sensibilità particolarmente acuta verso il mito del re macedone. Il bosco sacro dove Alessandro consulta

[1] *Roman d'Alexandre* III 2927-8.
[2] Leone Arciprete, p. 110 sg. Pfister 1913.
[3] *The Wars of Alexander* (ed. by Duggan-Turville Petre 1989), 4869-75.

gli alberi oracolari del Sole e della Luna, che gli parlano sia in greco che in sanscrito, possiede, persino nella prosa goffa e disadorna delle versioni latine, un notevole potere di evocazione e di attrazione, e costituisce un vero e proprio apice narrativo. E il fato che i due alberi predicono ad Alessandro ha la stessa doppiezza, la grandezza e la meschinità, della doppia fine che Gualtiero di Châtillon avrebbe immaginato per il suo eroe: «Sarai signore del mondo, ma non tornerai a casa vivo»; «Morirai il prossimo maggio a Babilonia, ingannato da uno che meno di tutti ti aspetti».

Egitto e Gerusalemme

Se l'India incarna le contraddizioni del personaggio Alessandro – cioè della figura che di lui presentano i testi – due altri luoghi hanno simile carica simbolica per lui. L'Egitto e Gerusalemme sono *loci*, o immagini simboliche, complementari.

Il Medioevo ha ereditato due tradizioni differenti su Alessandro e l'Egitto. In Curzio Rufo, seguito da Giustino e Orosio, il re, prima di fondare la sua città, Alessandria, andò a consultare l'oracolo di Giove-Ammone e apprese di essere il figlio del dio. Al che, «dimenticando il suo destino umano» (*humanae sortis oblitus*), «non solo permise di farsi chiamare figlio di Giove, ma addirittura lo ordinò»[1]. Giustino e Orosio vanno oltre, sostenendo che Alessandro pagò o intimorì il sommo sacerdote perché facesse dire all'oracolo quel che il re voleva sentire. Il cristiano Orosio si esprime a questo riguardo con grande asprezza: «Si recò quindi al tempio di Giove Ammone, onde far cancellare con una menzogna fabbricata per l'occasione, l'ignominia del presunto padre e l'infamia della madre adultera»[2]. Curzio e Orosio legano questa scena presso l'oracolo con i successivi assassini da parte di Alessandro di quelli tra i suoi compagni che, come Callistene, si rifiutarono di adorarlo come un dio. In altre parole, l'oracolo egizio ispirò ad Alessandro la megalomania e «corruppe la fama delle sue imprese» (*rerumque gestarum famam* [...] *corrupit*)[3] – quando addirittura l'intera faccenda non fu

[1] Curzio Rufo IV 7, 25 e 30.
[2] III 16, 12.
[3] Curzio Rufo IV 7, 30.

organizzata senza alcun pudore, fin dall'inizio, da Alessandro, l'imbroglione, in prima persona.

Assai più influente sulle opere letterarie del Medioevo fu tuttavia la tradizione presente nei testi latini del romanzo di Alessandro e soprattutto nelle tre versioni amplificate di Leone Arciprete, dove, poco dopo il racconto fatto da Leone del soggiorno in Egitto, viene aggiunto l'episodio di Gerusalemme. (Questo episodio, assente in Leone stesso e in Giulio Valerio, risale alle *Antiquitates Iudaicae* di Giuseppe Flavio, un'opera assai diffusa che veniva letta nella versione latina commissionata da Cassiodoro.) In questa tradizione è il dio Serapide stesso che, nel tempio di Ammone, in un'isola sulla costa, appare ad Alessandro in sogno e gli promette il suo duplice destino: il suo nome sarà immortale, ma egli morirà giovane – una morte giusta (*mortem iustam*), ma anche una morte per la quale egli attraverserà molti mali (*transeundo multa mala*). Alessandro reagisce rattristandosi e allo stesso tempo decidendo di costruire la città che perpetuerà il suo nome. Quando poi gli Egiziani lo accolgono sulla terraferma e gli mostrano la statua del loro ultimo re, Nectanebo, Alessandro si prostra dinanzi a essa abbracciandola e dichiarando davanti a tutti: «Nectanebo era mio padre»[1]. E così il momento culminante dell'incontro con l'Egitto nei testi «leggendari» è l'esatto contrario di quello nei testi «storici». Qui Alessandro non rivendica la propria divinità, né per *hybris* né per nascondere lo scandalo della propria nascita: egli riconosce la verità del proprio essere, in quanto figlio dell'astuto mago di stirpe reale che aveva ingannato sua madre. Nel momento in cui egli si umilia davanti alla statua, l'Egitto mostra Alessandro in tutta la sua umanità.

Gerusalemme è il luogo dove il conquistatore del mondo si prostra per la seconda volta, rivelando il sommo della propria umana dignità in un atto di omaggio a uno più grande di lui. Per Giuseppe Flavio il gesto di Alessandro fa parte, sul piano dell'immaginazione, di quella serie di momenti biblici in cui i potenti dell'Oriente come Faraone, Nabucodonosor, Baldassarre, Dario o Ciro erano stati costretti, perfino a dispetto di sé stessi, a riconoscere la grandezza del Dio d'Israele. Nella leggenda di Alessan-

[1] *Die Historia de preliis Alexandri Magni* (hrsg. von Bergmeister 1975), pp. 50a-51b, sez. 7-8; pp. 54a-55b, sez. 2-4.

dro sia il re che il sommo sacerdote, Giaddo, fanno dei sogni che rivelano loro il proprio destino. Dio appare a Giaddo comandandogli di aprire le porte di Gerusalemme e di andare senza timore, con tutta la sua gente vestita di bianco, ad accogliere Alessandro. Invece di piombare sulla città per distruggerla, il re vede la mitria di Giaddo, che porta inscritte in oro le quattro lettere del nome di Dio (YHWH), e cade in ginocchio adorando il nome e venerando il sacerdote che lo porta. Alessandro si reca quindi a fare sacrifici nel tempio di Salomone, dove Giaddo gli rivela che proprio lui è predestinato a essere il vincitore dei Persiani profetizzato nel *Libro di Daniele* e gli chiede, ottenendole, diverse concessioni per il proprio popolo[1].

Il poeta inglese delle *Guerre* trasforma questo episodio in una scena piena di esuberanza e di colore, ai cui momenti chiave conferisce tinte associative tipicamente cristiane. Tramite il linguaggio e le immagini usate, mi sembra chiaro che egli presenta l'accoglienza della città al re in un montaggio assai vicino a quello della liturgia per la domenica delle Palme.

Eccolo, in primo luogo, dare l'idea di un tumulto gioioso e di un'accoglienza sontuosa nel mostrarci Gerusalemme e il sommo sacerdote che cercano di esser degni del re che sta per entrare[2]: «Di gran carriera poi corre a ornare la città, / di baldacchini ricopre le strade più larghe, / di tessuto di Tarso e taffetà per il transito suo, / perché a un imperatore così, troppo poco è la terra». I versi non possono non ricordare i panni dei quali il popolo di Gerusalemme cosparge il cammino di Cristo. Giaddo viene chiamato «nostro vescovo» (1628), e le sue vesti hanno uno sfrenato splendore episcopale: «Poi si copre di cappa dai colori brillanti, / con nastri d'oro preziosi che ornano gli orli, / una veste a vedersi di fiori violetti, / intrecciata d'intorno di selvaggi e di bestie». La mitria è «incastonata di pietre che lanciano raggi, / come strali scintillanti del sole splendente».

Mentre, nella liturgia della domenica delle Palme, una processione di ragazzi canta al Cristo che sopraggiunge l'inno di accla-

[1] Giuseppe Flavio, *Ant. Iud.* XI 8. Sull'interpretazione ostile da parte di Agostino della visita di Alessandro a Gerusalemme (*Civ.* XVIII 45), cfr. Cary 1956, p. 128 sg. Questa concezione teologica, tuttavia, ha scarse conseguenze per i testi letterari del Medioevo.

[2] *The Wars of Alexander* (ed. by Duggan-Turville Petre 1989), 1636-735.

mazione *Gloria, laus et honor*, qui per Alessandro «Davanti al popolo passa gran processione / di bambini, un centinaio, vestiti di bianco, / con campane e bandiere e torce brillanti, / istrumenti e immagini dal monastero, / con turiboli alcuni dalle argentee catene / da cui fumo d'aromi al cielo ascendeva».

Il poeta amplifica le acclamazioni latine di Alessandro da parte dei cittadini: «dominatore del mondo, sulla terra il più degno [...] / il più grande e glorioso che mai Dio creasse». Queste espressioni si avvicinano alle grida della folla in *Ev. Luc.* 19, 38: «Benedetto colui che viene, re, nel nome del Signore: pace in terra e gloria nell'alto dei cieli». In un certo senso, del resto, Alessandro che entra in Gerusalemme è davvero il salvatore della città, che viene da lui risparmiata sebbene in un primo momento il sommo sacerdote, alleato dei Persiani, abbia rifiutato di pagargli il tributo. Il paradosso è che questo momento sublime della carriera di Alessandro, dove il sovrano macedone virtualmente diviene (per il poeta medio-inglese, non per la sua fonte latina) una *figura Christi*, si realizza soltanto attraverso il suo gesto di autonegazione, il suo prostrarsi a terra in adorazione di Jaweh.

L'Egitto e Gerusalemme vengono così trasformati, sul piano dell'immaginazione, in punti cruciali del destino di Alessandro: dichiarando e venerando nel primo il padre umano, Nectanebo, e nel secondo il Padre divino che possiede «il più grande dei nomi di Dio» (1714), Alessandro giunge quasi a liberarsi della propria *hybris* e a realizzare la parte migliore di sé stesso.

Saggezza e cavalleria

> POLONIO Monsignore, [gli attori] avranno da me il trattamento che si meritano.
>
> AMLETO ... Trattateli piuttosto come s'addice al vostro onore e alla vostra dignità: meno essi meritano, e più ne meriterà la larghezza vostra.
>
> W. Shakespeare, *Amleto* II 2.

Se vi sono contraddizioni nella figura di Alessandro, ve ne sono altre nei sistemi di valori sui quali quella figura è misurata. Esse si rivelano soprattutto nei differenti resoconti medievali dell'educazione del re e degli ideali nei quali era stato allevato. Il primo

affresco completamente medievalizzato di questi ideali si trova nel frammento franco-provenzale degli inizi del secolo XII, che è tutto quel che ci rimane del romanzo di Alberico di Pisançon. Qui, i maestri danno ad Alessandro una formazione completa nei diversi rami del sapere e contemporaneamente nelle virtù morali, nelle arti della cortesia, nel valor militare e nell'astuzia: «Sapienti in tutte le Arti, / Che gli insegnarono a fondo degno sentire / Buon consiglio e bontà, / Sapienza e onestà, / Come dare battaglia e fare prodezze (*prodeltaz*). / Uno di loro gli insegnò, ancora piccino, / La lingua greca e il latino, / E a vergare le lettere sulla pergamena / In ebraico e in armeno. / E a stare, di sera e di mattina, / In guardia contro il vicino. / E un altro come coprirsi con lo scudo / E dare grandi colpi di spada / E lanciare la lancia da lontano / Mirando alto, senza fallire; / Il terzo a leggere la legge capendo le procedure / E a discernere il giusto dall'ingiusto. / Il quarto gli insegnò a pizzicare le corde / A suonare chiara la rota e la lira / E ad accordare le corde in ogni tono, / E a innalzare da solo il canto; / Il quinto a misurare la terra / Quanta ce n'è tra il cielo e il mare»[1].

A questo punto i versi di Alberico si interrompono. Il suo programma potrebbe quasi essere il disegno dell'effettiva formazione, tre secoli dopo il suo poema, di Pico della Mirandola (il quale morì, ancor più giovane di Alessandro, all'età di trent'anni). Alberico prospetta ciò che Pico incarnerà: l'umanista eccezionalmente dotato in una vasta gamma di lingue, il principe guerriero, l'uomo la cui armonia interiore si presentava in egual misura cortese e cristiana.

In un saggio molto acuto sul prologo del poema di Alberico, la prima strofa, e pur senza discutere il *curriculum* di Alessandro, Leo Spitzer individuò e caratterizzò il non comune umanesimo che pervade le vedute di questo poeta[2]; il quale inizia bensì col *topos* salomonico sulla *vanitas vanitatum*, ma subito dopo con un gioco di prestigio cambia la direzione del proprio pensiero: c'è davvero almeno una cosa, sostiene Alberico, che può salvarci dal nichilismo disilluso, ed è lo studio dell'antichità e dei suoi uomini

[1] Alberic, 83-105.
[2] «Des guillemets qui changent le cl mat poétique», nei suoi *Romanische Literaturstudien*, Tübingen 1959, pp. 34-48.

più grandi. Spitzer insiste però giustamente anche sul fatto che quello di Alberico è un umanesimo *medievale*, un umanesimo che si fonda sulle caratteristiche atemporali presenti nei grandi uomini del passato, e non sulla loro individualità storica. Nell'educazione di Alessandro, dunque, Alberico vede esemplificato un ideale universale che egli stesso abbraccia.

Fra i poeti provenzali posteriori Alessandro viene celebrato soprattutto per le sue qualità più specificamente cortesi, o meglio per quella qualità che i trovatori considerarono manifestazione suprema della *cortezia*: la generosità. Per Raimbaut de Vaqueiras Alessandro trova la sua epitome nel dare (*son donar*); Enric de Rodez vince un dibattito lirico (un *partimen*) contro altri due trovatori argomentando che «Alessandro portò questo mondo sotto la propria sovranità attraverso la sua grandezza nel donare più che tramite il combattere da cavaliere o la saggezza»[1]. Nel *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Paris, Aristotele, nella sua orazione funebre per l'allievo, esclama: «Liberalità fu tua madre e tu fosti suo figlio – / nel donare fu tua gloria, tua gioia e piacere»[2].

Nella maggior parte dei testi tradizionali Aristotele è il maestro principale di Alessandro; per alcuni poeti, come Gualtiero di Châtillon e Alexandre de Paris, è l'unico. E qui sorgeva subito una difficoltà: il vero Aristotele, quello della storia, aveva insegnato che, come tutte le altre virtù, la liberalità dovrebbe essere considerata come un «mezzo» fra due estremi, quello della prodigalità e quello dell'avarizia. Una tradizione stoica che trovò particolare favore presso i moralisti e i predicatori medievali sosteneva, d'altra parte, che la liberalità di Alessandro era stata arrogante e vanitosa. Fra le massime attribuite a Catone ve n'era una che divenne proverbiale nel Medioevo: «Guarda a chi dai» (*Cui des videto*)[3]. E proprio questa Seneca rimprovera Alessandro di non aver rispettato quando, come narra la leggenda, disse a un umile veterano al quale aveva dato una città e che protestava che dono così grande mal si conveniva alla sua condizione: «Non m'importa di ciò che è giusto per te ricevere, ma di ciò

[1] Cfr. Bologna 1989, pp. 367-404, in particolare pp. 375-7.
[2] *Roman d'Alexandre* IV 1032 sg. (ved. Bologna 1989, p. 378).
[3] *Disticha Catonis*, Sententiolae, 17.

che è giusto per me dare»[1]. Il conflitto tra la concezione stoica e quella cortese della generosità è riassunto alla perfezione nello scambio fra Polonio e Amleto, citato in apertura di questa sezione: quel che allo stoico appare avventatezza o vanità può invece essere considerato il culmine della cortesia (e, implicitamente, per un cristiano del Medioevo, persino come *imitatio Christi*, perché il valore del dono della redenzione fatto da Cristo non dipende in alcun modo dal merito dell'uomo).

Il più corposo – e il più generalmente diffuso nell'Europa medievale – fra i resoconti leggendari degli insegnamenti di Aristotele ad Alessandro è *Il segreto dei segreti*, un'opera che compare per la prima volta in arabo nel X secolo. Le due versioni latine del *Secretum*, quella di Giovanni di Siviglia dei primi del XII secolo, e quella più lunga di Filippo di Tripoli dei primi del XIII, che servirono da base per tutta una serie di adattamenti volgari, contengono molto materiale sull'astrologia e la magia, sulla medicina e la fisiognomica, e anche svariati brani sul monarca ideale sui quali vorrei brevemente soffermarmi[2].

L'Aristotele che offre i suoi consigli su questo argomento è una figura mitica tanto quanto Alessandro: «molti filosofi lo hanno contato fra i profeti [...] dall'alto dei cieli Dio gli mandò il suo angelo dicendogli: "Ti chiamerò angelo anziché uomo"». Seguendo gli insegnamenti di Aristotele Alessandro trionfa e diventa «il solo monarca di tutto il mondo»[3]. Il primo capitolo contiene due lettere che rivelano simbolicamente tutto l'autocontrollo, la prudenza e la clemenza che il re aveva bisogno di apprendere dal suo maestro. Quando, dopo aver soggiogato i Persiani, Alessandro scrive: «Illustre maestro, moderatore di giustizia, vorrei che la saggezza vostra sapesse che in terra di Persia ho trovato certe persone, d'alta intelligenza e d'acuto intelletto, che cercavano di governare gli altri e conquistare il regno, sicché decidemmo di ucciderli tutti. Diteci per iscritto ciò che è giusto riguardo a que-

[1] Seneca, *Benef.* II 16, 1. Per via di questa risposta Seneca condanna Alessandro: *Tumidissimum animal!*

[2] Cfr. *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*, ed. by W.F. Ryan-C.B. Schmitt, London 1982. In quanto segue cito dal più lungo *Secretum* latino, curato da R. Möller nella sua edizione della versione tedesca medievale di Hiltgart von Hürnheim, Berlin 1963. I numeri si riferiscono ai capitoli di questa edizione.

[3] *Secretum* 1 (pp. 14-7 Möller).

sto»; la risposta di Aristotele inizia con un *adynaton*[1]: «Se puoi cambiare l'aria e l'acqua di quel paese e il luogo delle città, esegui pure la tua decisione. Ma se non puoi, allora governali con bontà, e ascoltali con benignità. Se fai questo[2], sii sicuro che con l'aiuto di Dio tutti saranno soggetti al tuo piacere e ai tuoi precetti e, attraverso l'amore che essi ti portano, governerai su di loro in pace trionfale». Il capitolo si chiude con l'assenso di Alessandro: così «i Persiani furono più obbedienti al suo dominio di tutte le altre nazioni».

L'Aristotele del *Secretum*, come quello della realtà storica, sostiene che la liberalità è una *medietas*, e aggiunge, come gli stoici e Polonio, che nel dare Alessandro dovrebbe tenere in considerazione i meriti degli uomini: se dona in maniera disordinata e a coloro che non ne sono degni o che non ne hanno bisogno, potrebbe finire per diventar povero lui stesso e per distruggere il suo regno (4-5). Come un Padre della Chiesa, questo Aristotele inveisce contro la «sensualità bestiale» e l'«amore carnale» che generano cupidigia (7-8), e ingiunge al discepolo una stretta castità (14). In maniera alquanto inusuale, egli disegna per Alessandro un ideale che è allo stesso tempo umanistico e religioso. Il re deve essere in grado di ragionare sapientemente con i suoi uomini, e sarà così lodato e onorato; tutti avranno timore di lui se vedranno che egli è eloquente nella sua saggezza. Ma dovrà anche sottomettere il suo regno alla legge divina, dovrà temere il Signore dei cieli e venerare coloro che sono religiosi (9-10); dovrà scoprire se la gente è miserabile, debole o bisognosa, e nominare un ministro «che li ami e li diriga con misericordia: in questo consistono l'osservanza della legge e l'umana compassione che dilettano il Creatore» (19). Più di tutto sorprende poi il capitolo di Aristotele contro lo spargimento di sangue (21). In latino questo è semplicemente intitolato *Exhortatio Aristotelis*, ma nella sua versione tedesca del tardo XIII secolo Hiltgart di Hürnheim lo intitola «Della misericordia del re» (*Von des chüniges erparmhertzigkait*). Versare il sangue «appartiene soltanto al Signore, che conosce le cose celate del

[1] Questo passo fu mal interpretato da Ruggero Bacone, che vi vide non una condizione impossibile, ma un saggio di scienza occulta: cfr. M. Grignaschi, in *Pseudo-Aristotle* cit., p. 11.

[2] Do per scontato che le parole *quid si feceris* (p. 16 Möller) dovrebbero leggersi *quod si feceris*.

cuore e i segreti umani» (cfr. *1 Ep. Cor.* 14, 25; *Ier.* 17, 10). Questo Aristotele mette anche sulle labbra dell'«illustre maestro Ermogene» (il nome che il *Secretum* dà a Ermete Trismegisto) delle espressioni bibliche: «Quando una creatura uccide una creatura simile a sé, le potestà del cielo grideranno alla maestà divina dicendo: "Signore, Signore, il tuo servo vuol essere come te!". Se uccide ingiustamente, il Creatore risponderà: "Che colui che uccide sia ucciso: a me la vendetta, io retribuirò"[1]».

Abbiamo dunque lasciato l'Alessandro e l'Aristotele dei racconti per approdare a un sincretismo astratto in cui elementi aristotelici, stoici, antico e neo-testamentari si fondono per disegnare un'immagine ideale della regalità. Nel capitolo dedicato all'uccidere, il paradosso diviene quasi insopportabile: all'inizio del *Secretum* ci è stato detto che Alessandro ha conquistato il mondo obbedendo agli insegnamenti di Aristotele, ma ben pochi sono i lettori dell'opera incapaci di notare che la conquista ha comportato uccisioni su larga scala, oppure che autorità di peso, quali Orosio, hanno identificato la macchia fatale di Alessandro proprio nel suo voler giocare a essere Dio. Perciò, quando nei racconti medievali su Alessandro ci viene mostrato Aristotele che consiglia il re, la sostanza del suo insegnamento non è precisamente l'idealismo dei momenti più alti del *Secretum*. Un compromesso era necessario e fu in effetti raggiunto da diversi poeti in maniera differente. Forse il più affascinante è quello ideato, nel dipingere Alessandro che apprende la sapienza, dal poeta spagnolo che scrisse il *Libro de Alexandre*.

Il *Secretum* non contiene alcuna discussione della guerra o della condotta che si deve tenere nel combattere. Il *Libro* ci presenta Aristotele che dà i suoi consigli proprio quando Alessandro, all'età di quattordici anni, per la prima volta desidera ardentemente combattere. Egli è furioso come un giovane leone al pensiero che la Macedonia debba pagare tributo a Babilonia[2]. Aristotele lo vede pallido, gli occhi feroci; lo interroga, e in un primo momento Alessandro non osa quasi dar voce ai propri pensieri. «Di sapienza dai libri ne ho giusto quanta occorre, / tolto te, non c'è alcuno

[1] La frase *Mihi vindicta, et ego retribuam* è precisamente la stessa di *Ep. Hebr.* 10, 30; cfr. anche *Deut.* 32, 35, e *Ep. Rom.* 12, 19.
[2] *El Libro de Alexandre* (ed. Willis 1934), str. 28 sgg.

che mi possa sorpassare». È, sostiene, versato in tutte le arti, in fisica, musica, astronomia: «grazie a te, mio maestro, ho abbastanza sapienza; / [...] ma vivrò nell'afflizione, morrò in penitenza / se alla tirannia di Dario la Grecia non sottrarrò». Compiacendosi alle parole del discepolo, Aristotele lo prega di ascoltare i suoi consigli così che egli possa «avere sempre valore più grande». Buona parte di questi consigli sono pratici e hanno un parallelo nel *Secretum* e nell'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon. Vi sono, ad esempio, ammonimenti contro l'amore verso le donne – per il quale si può perdere l'onore e l'anima –, contro l'ubriachezza e la gola, contro gli uomini vili e gli adulatori, e contro il giudicare ingiustamente. La sagacia del comportamento in un contesto feudale, tuttavia, ha un rilievo maggiore che nel *Secretum*: parla con i tuoi vassalli più che puoi ed essi ti saranno più leali se lo fai; non ti inquietare con loro; e soprattutto, se vuoi conquistare il mondo, non essere avido e accantona quel che ottieni; condividi con gioia tutto ciò che Dio ti dona. Viene quindi una parentesi che non ha equivalenti né nel *Secretum* né nelle celebrazioni trobadoriche della *largueza*: «Quando non puoi dare, non tralasciare di fare promesse!». La fonte è qui un consiglio ben più diretto che Aristotele dà nell'*Alexandreis*: se anche la ricchezza si esaurisse o diminuisse, «non lasciare che diminuisca l'amore o che venga meno la ricchezza dell'animo, / alletta con le promesse e compile debitamente» (I, 154 sg.). Ma il poeta del *Libro* ha considerato questo consiglio con l'occhio della saggezza del mondo e della satira. Egli è un chierico come Gualtiero di Châtillon, ma a differenza del suo predecessore usa l'ironia per minare il valore di ogni conoscenza clericale quando disegna la scena dell'insegnamento di Aristotele. Un quattordicenne dotato, suggerisce, può assorbire tutta la sapienza di Aristotele e poi semplicemente passare ad altro. Nella sua concezione della generosità, poi, il poeta spagnolo sembra prender parte totalmente contro l'Aristotele del *Secretum* – e della realtà storica – a favore dei trovatori; eppure è un goliardo, piuttosto che un trovatore o un aristotelico, che fa capolino nel consiglio sulle promesse.

Altri mondi

> HOTSPUR Perdio! Mi sembrerebbe un salto da nulla / strappare l'onore splendente alla pallida luna, / o tuffarsi nelle profondità del mare / dove lo scandaglio mai ha toccato terra, / e tirar su per i riccioli l'onore annegato, / purché colui che di laggiù lo riscatta / possa senza rivali indossar tutte le sue insegne.
>
> W. Shakespeare, *1 Enrico IV* I 3

Se Alessandro si è lasciato alle spalle il sapere aristotelico, non per questo la sua curiosità intellettuale è mai venuta meno. Molto tempo prima dello Hotspur di Shakespeare, il mito di Alessandro mostra la convinzione che il re macedone ha potuto compiere un salto da nulla verso i cieli e tuffarsi nelle profondità del mare oltre il limite raggiunto dallo scandaglio. I viaggi aerei e sottomarini di Alessandro erano gesta d'onore senza rivali, ricerche e tentativi coraggiosi di trascendere le frontiere del sapere libresco e di ogni umana percezione, o piuttosto avventure temerarie, presuntuose e grottesche? Come per tante delle imprese di Alessandro, anche qui non c'è una risposta univoca.

Nella sua forma più semplice, quella di Leone Arciprete, il duplice viaggio viene narrato dal protagonista, e rappresenta il culmine della lettera che Alessandro invia alla madre Olimpia prima di morire a Babilonia. Il motivo che lo ha spinto, egli afferma, è stato quello di perseguire la ricerca: per «vedere con i nostri occhi se quel Cielo è lo stesso cielo che noi vediamo» da terra, e «per misurare il fondo del mare»[1]. Egli stesso ha inventato il congegno (*ingenium*) nel quale sedere e salire, un congegno tirato da grifoni a esso incatenati e indotti a volare in alto dall'esca collocata su dei pali davanti ai loro occhi. Alessandro ha quindi raggiunto un'altezza tale che la terra appariva «come un'aia» (*sicut area*) e il mare come un serpente che la circondasse. Un'«oscura forza divina» ha fatto poi discendere i grifoni lontano dall'esercito di Alessandro, talché al ritorno egli si è trovato solo e pieno di paura.

[1] Leone Arciprete, p. 126 Pfister 1913.

Per l'oceano i sapienti hanno costruito ad Alessandro un piccolo vascello di vetro: era imbrigliato da lunghe catene tenute e regolate dai suoi uomini più forti, che le facevano calare dal ponte di una nave. Negli abissi Alessandro ha visto non solo ogni specie di pesci, ma anche quadrupedi che camminavano sul fondo del mare «e altre cose meravigliose che non posso raccontare».

Il resoconto di Leone non contiene alcun giudizio morale; eppure l'immagine della terra come aia porta con sé l'idea della piccolezza che la gloria terrena intrinsecamente possiede nonostante l'illusione di grandezza che essa può momentaneamente creare. Anche a Boezio la Filosofia aveva ricordato la vanità del perseguire la gloria nella «parte più angusta» (*angustissima... area*) dell'universo abitato (*Consol.* II pr. 7). In Boezio la parola *area* è usata in maniera più astratta che nei testi latini su Alessandro. Riflettendo ben tre volte sul pensiero di Boezio, Dante (*Epistole* VII 4; *de Monarchia* III 15, 11; *Paradiso* XXII 151) sembra tuttavia averlo sempre collegato all'immagine vivida della terra che dall'alto appare come un'aia, «l'aiuola che ci fa tanto feroci»: un'immagine che avrà conosciuto in particolare da una qualche versione latina dell'ascesa di Alessandro.

In una evocazione del viaggio aereo assai più grandiosa di quella di Leone, il poeta spagnolo del *Libro de Alexandre* lo considera lo sforzo supremo compiuto dal re macedone per comprendere l'universo, e lo colloca subito dopo l'episodio in cui gli alberi del Sole e della Luna gli predicono l'imminenza della morte. Fu allora che «Alessandro il buono» decise di salire «a vedere il mondo intero, come fosse situato e quale fosse» (2496). Dopo i soliti particolari – i grifoni che volano per raggiungere la carne collocata su un palo dinanzi a loro – il poeta passa a descrivere la comprensione che Alessandro raggiunge della geografia durante il suo viaggio aereo. Si tratta, anche, di una serie di scoperte di natura strategica: «Vide in quali porti i mari sono angusti, vide i grandi pericoli in molti luoghi, vide molti galeoni dirigersi verso gli scogli ed altri entrare in porto ad approntare cibo per un viaggio. Misurò l'Africa intera e come era posta, in quale parte l'ingresso sarebbe stato più facile» (2505 sg.). Ma qui il culmine della visione del mondo dall'alto da parte di Alessandro è il vederlo in forma umana, il contemplare il macrocosmo come un microcosmo scritto a larghe lettere. Francisco Rico ha fatto luce sui pa-

ralleli più antichi e sulle possibili fonti di questo passo non comune, che egli considera «una chiave di volta nella struttura del poema». Tuttavia, nessuna delle fonti a noi giunte comprende l'intera gamma di paragoni, i quali vanno dall'Asia come corpo all'Africa e l'Europa come gambe, dalla croce di Cristo come braccia, al sole e alla luna come occhi, fino al mare come pelle... E nessuno prima di questo poeta aveva messo tali nozioni in relazione con la duplice meta di Alessandro, la conoscenza e il potere. Scrive Rico: «La visione del mondo in immagine umana abbracciata in una sola volta, alla fine della sua carriera, dà compimento all'ardente desiderio di conoscere che già ispirava le prime imprese del giovane principe. In essa culmina quella sete di *sapientia* che lo guidava [...] così come i successi della sua *fortitudo* culminano nella sottomissione a lui, subito dopo, del mondo intero (2515 sgg.) [...] Il mondo, che si era consegnato alla sua intelligenza, si consegna ora al suo imperio»[1].

La magnifica visione del mondo in forma umana è però bilanciata, all'opposto, dall'allusione fatta con asprezza al viaggio di Alessandro nella profondità dell'Oceano e messa in bocca al *Criador* divino in persona: « Sapeva come giudicare la tirannia dei pesci, ma non come valutare la tirannia che portava in sé» (2330). Se Alessandro ha saputo splendidamente proiettare il mondo piccolo su quello più grande, la sua pecca fatale consiste nel non aver compiuto il «Conosci te stesso» delfico e socratico.

Nel mosaico di Pantaleone sul pavimento della cattedrale di Otranto, completato nel 1165, l'immagine di Alessandro portato in alto dai grifoni è collocata in posizione quasi direttamente opposta alla scena della costruzione della Torre di Babele[2]. Molti particolari del mosaico restano tuttora enigmatici, ma appare chiaro che Pantaleone ha voluto istituire un parallelo tra questi due esempi di esseri umani che tentano di raggiungere il cielo e vanno ben oltre le proprie possibilità. Del resto, egli non è a questo riguardo tanto estremo quanto il mistico suo contemporaneo

[1] F. Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid 1986², p. 58; ved. anche pp. 50-9, 304-8.
[2] C.A. Willemsen, *L'enigma di Otranto*, Galatina 1980, specialmente figg. VIII e X; Settis Frugoni 1973; Ead., *Per una lettura del mosaico pavimentale...*, «Bullettino dell'Istituto storico per il Medio Evo» LXXX 1968, pp. 213-56; W. Haug, *Das Mosaik von Otranto*, Wiesbaden 1977.

Riccardo di San Vittore, il quale vede Alessandro come un nuovo Lucifero che, con le medesime parole di Isaia (14, 13 sg.), proclama: «Salirò al cielo, esalterò il mio trono fin oltre gli astri di Dio [...] diverrò simile all'Altissimo»[1]. Ma persino il poeta spagnolo, che non tira nessuna delle semplici conclusioni di Riccardo o di Pantaleone, mostra, mentre si avvicina alla fine dell'«avventura del re» (2515), di essere cosciente che l'andare troppo oltre è elemento ben presente in essa: «voleva che finisse col suo potere sul mondo, ma ebbe assai poco tempo per rimanervi».

Ancora di più di quello aereo, il viaggio sottomarino si prestava a suggerire l'impotenza, anziché la grandezza, di Alessandro. Nella testimonianza più antica che si abbia in un volgare occidentale, quella dell'*Annolied* tedesco composto fra il 1077 e il 1081[2], il poeta menziona velocemente Alessandro come terzo tra le figure predette dagli animali simbolici della visione di Daniele (7, 6); allude alle sue conquiste, al suo raggiungere i pilastri d'oro alla fine del mondo, al suo viaggio attraverso il deserto indiano, al suo incontro con gli alberi del Sole e della Luna e al suo volo con i grifoni. Il tutto nello spazio di dieci brevi versi. Se ne prende poi, però, ben venti per dilungarsi sulla discesa di Alessandro al fondo del mare, presentando qui dei particolari che non sono attestati nelle fonti più antiche. Quando Alessandro fu nella sua capsula di vetro «i suoi uomini infidi gettarono / le catene lontano nel mare. / Dissero: "Se vuoi veder meraviglie, / rotola per sempre sul fondo dell'oceano!" / Allora, fluttuanti dinanzi a lui, vide / molti pesci grandi, / mezzi pesci, mezzi uomini – assai spaventoso gli parve. / Allora quell'uomo scaltro pensò / come poteva salvarsi. / La corrente lo spingeva lungo il fondo del mare. / Attraverso il vetro vedeva molte meraviglie / finché con del sangue / agitò l'aspro mare. / Quando i flutti sentirono il sangue, / depositarono il re a riva. / Così ritornò al suo regno; / i Greci lo accolsero in gioia».

L'eroe predestinato, il conquistatore del mondo viene mostrato in tutta la sua debolezza e vulnerabilità, completamente alla mercé del suo perfido equipaggio. Nello stesso tempo, perfino nel

[1] *Allegoriae in Vetus Testamentum* IX 4 (*PL* CLXXV, col. 749 sg.) (tra gli *Exegetica dubia* di Ugo di San Vittore). Cfr. pp. 108-11; 535. Per l'attribuzione a Riccardo, cfr. P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Lille 1952, p. 68.

[2] *Das Annolied* (hrsg. u. übers. von E. Nellman), Stuttgart 1975, p. 177. I versi su Alessandro sono strr. XIV-XV (vv. 217-34).

momento del pericolo supremo egli resta «l'uomo scaltro» (*der listige man*), l'imbroglione che mai si perde. L'idea che il mare depositi a riva ogni oggetto in qualche misura contaminato (per esempio di sangue) è considerata come oggettiva nell'argomentazione scientifica delle *Naturales Quaestiones* di Seneca (III 26, 7), benché sia anche ampiamente diffusa come credenza popolare[1]. Alessandro si serve di questa «conoscenza» per salvarsi la vita; le meraviglie che scopre sul fondo del mare sono divenute, qui, degli elementi quasi accidentali e accessorii.

Ai primi del XIII secolo un'altra versione della duplice avventura, narrata nella *Weltchronik* poetica dell'austriaco Jansen Enikel, aggiunge più marcati tocchi da commedia, suggerendo l'immagine di un eroe avventato, sciocco e ingenuo. Nella *Weltchronik* Alessandro affida la sua vita – in particolare la catena dalla quale pende la sua capsula di vetro – all'amata (senza nome) che «troppo proclama» la propria imperitura lealtà verso di lui. Negli abissi, chiuso nella sua capsula e inseguito «per tre giorni e tre notti» da un enorme pesce che ha sulle spalle un tetto di legno (19366-71), egli diviene un anti-Giona grottesco. Nel frattempo un corteggiatore dice alla ragazza che regge la catena che «Alessandro ha molte amiche oltre a voi, nobile regina» (19383 sg.), e alla fine la persuade a lasciar cadere la catena e ad abbracciare invece lui. Alessandro sfugge alla morte soltanto uccidendo un gatto che aveva provvidenzialmente portato con sé nel viaggio e dipingendo col suo sangue le pareti della capsula, in modo che il mare getti fuori il congegno. Egli desidera uccidere la ragazza infedele, ma viene ancora una volta superato in astuzia: il nuovo amante di lei, «il pagano, la portò via nel momento in cui vide Alessandro uscire dal vetro» (19438-40).

Allo stesso modo, il tentativo compiuto da Alessandro di vedere le meraviglie del cielo non fa che condurre alla sua sconfitta. Mentre sale verso le milizie celesti, una voce sinistra lo sfida (19497 sgg.): «Dove vuoi andare? Sei fuori di senno! Vuoi ribellarti contro Dio? Soffrirai per questo [...] Nessuno entra nel cie-

[1] Cfr. P. Sébillot, *Légendes, croyances et superstitions de la mer* I, Paris 1886, p. 84 sg. (devo questo riferimento e quello a Seneca alla edizione di P. Strauch [ved. nota seguente], p. 370 nota 3); altri riferimenti a questa superstizione in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli, VI, Berlin-Leipzig 1934-35, col. 68, s.v. «Meer».

lo senza meritarlo [...] o stupidissimo Alessandro (*vil tumber Alexander*)!»[1].

Persino il riconoscimento della piccolezza della terra viene trattato umoristicamente. Quando la voce celeste gli ordina di tornare indietro, Alessandro dice: «Vedo soltanto un cappello che si muove sulla distesa delle acque», e riceve la risposta: «Quello è il regno della terra» (19522 sgg.). Il viaggio termina con la completa umiliazione di Alessandro: impiega un anno intero, errando povero, affamato e sanguinante, con la pelle annerita dal sole, per raggiungere di nuovo il suo esercito, e quando finalmente lo ritrova, nessuno, in un primo momento, lo riconosce; viene anzi cacciato via come un pazzo (19585-7).

L'uomo dalle ambizioni faustiane, insomma, riceve una bella lezione sia tramite la voce celeste che tramite i suoi stessi uomini. Allo stesso modo, nel viaggio sottomarino «l'uomo scaltro» è superato in astuzia dalla sua donna e dall'amante di lei. Jansen Enikel ha trovato una maniera originale di rispondere agli elementi più bizzarri di questa avventura originariamente eroica: il suo tono, inseparabilmente comico e moralistico, avvicina l'episodio al *fabliau*. Altri episodi chiave nella storia di Alessandro avevano del resto mostrato potenzialità generiche di tipo simile, e un brillante contemporaneo francese di Enikel, Henri d'Andeli, fu il primo a dare forma letteraria a un *fabliau* del tutto nuovo su Alessandro.

[1] P. Strauch (hrsg. von), *Deutsche Chroniken* III, Berlin 1891 (*MGH*); gli episodi su Alessandro occupano i vv. 18923-19658 (pp. 359-74). Cfr. D.J.A. Ross, *Alexander and the Faithless Lady: A Submarine Adventure*, London 1967. Sono grato a Michael Lapidge per avermi ricordato che già nelle *Suasoriae* e nelle *Controversiae* di Seneca il Vecchio si trovano allusioni a una voce che mette in guardia Alessandro contro il tentativo di andare oltre il mondo conosciuto. In *Suasoriae* 1, 2-3, dove Alessandro dibatte se far vela nell'Oceano, una delle voci avverte *Resiste, orbis te tuus revocat!* («Fermati, il tuo mondo ti richiama!»), un'altra *Aliquis etiam magnitudini modus est* («Perfino la grandezza ha un limite»). In *Controversiae* VII 7, 19 le parole sono *Quousque, invicte?* («Fin quando, o invitto?»). Pur non essendo fonti dirette per scrittori medievali quali Enikel, queste allusioni rivelano la sopravvivenza in diversi contesti dell'antico motivo di un'oratoria legale e dibattimentale. Così, ad esempio, nel commento a Lucano, III 233 sg. (ved. Merkelbach 1977, p. 65 nota 74), conservato in un manoscritto bernese del tardo IX secolo: *Alexander Magnus cum Oceanum pernavigare vellet, subito vocis sono monitus est: «Desiste!»* («Quando Alessandro Magno volle attraversare l'Oceano, fu avvertito dal risuonare improvviso di una voce che diceva: "Desisti!"»).

Alessandro e il mondo dei fabliaux

C'è un tipo di *fabliau* in cui una bellissima donna troppo virtuosa per cedere ad amante umano viene sedotta da un uomo che impersona con successo un dio o un qualche altro essere sovrannaturale. Quest'uomo può apparire travestito da Visnù, in un racconto sanscrito del *Pañcatantram*; da Scamandro, il dio-fiume al quale una fanciulla di Troia, Calliroe, vota la propria innocenza in una delle *Lettere* attribuite a Eschine[1]; da Anubi, nel racconto di Giuseppe Flavio su Mondo e Paolina (*Ant. Iud.* XVIII 4); o da arcangelo Gabriele, come nel trucco usato dal furfante del Boccaccio, Frate Alberto, per giacersi con la sciocca e vana Lisetta (*Decameron* IV 2).

Tuttavia, la seduzione della regina Olimpia da parte di Nectanebo[2] non è esattamente simile ad alcuno di questi episodi. Nectanebo non è un semplice imbroglione o un ciarlatano: i suoi poteri magici sono reali. Egli è effettivamente in grado di mandare alla regina un sogno in cui il dio Ammone giace con lei, e di inviare il medesimo sogno a suo marito Filippo per convincerlo che il bambino che ella partorirà è figlio del dio. E, ancora, quando Nectanebo giunge per possedere Olimpia, le appare in un primo momento nell'incarnazione serpentina di Ammone. Questi poteri indicano che il mago ha davvero, in sé, qualcosa del dio e che, perfino nel suo inganno, egli può trasmettere a suo figlio delle qualità divine. Il poeta inglese del Trecento John Gower, che pure, nella sua *Confessio Amantis*, narra la storia sostanzialmente come avvertimento contro la magia, coglie il punto con perspicacia quando dice di Olimpia: «Sebbene fosse in parte ingannata, / Pure davvero ha concepito / Il più valoroso di tutti i figli / Che mai siano stati prima o dopo / In conquiste e cavalleria» (VI 2085-9).

In effetti l'episodio va ben oltre gli inganni perpetrati da molti seduttori umani per giungere al livello di quelle leggende in cui la condizione speciale di un eroe è inseparabile dall'ambiguità della sua nascita. Così Giove prende la forma di Anfitrione per

[1] *Das Pañcatantram* I (übers. Richard Schmidt), Leipzig s.d., pp. 54-64; pseudo Eschine, «Lettera X», in *Altgriechische Liebesgeschichten Historien und Schwänke* (hrsg. u. übers. von L. Radermacher), Berlin 1970, pp. 56-9. Cfr. anche J. Bédier, *Les fabliaux*, Paris 1964[6], p. 118.

[2] Nella discussione seguente ho in mente soprattutto le versioni in *Die Historia de preliis Alexandri Magni* (hrsg. von Bergmeister 1975), pp. 8a-21b.

giacere con Alcmena e generare Ercole; Manannan viene dall'aldilà irlandese per assumere la parvenza di re Fiachna e concepire con la moglie di lui «un figlio glorioso [...] Mongan il Bello»[1]; e nella *Historia* di Goffredo di Monmouth (VIII 20), Merlino con la sua magia fa sì che Uther Pendragon prenda le sembianze di Gorlois duca di Cornovaglia perché Uther possa andare a letto con la moglie di Gorlois, Ygerne, e generare Artù. In ciascuno di questi casi sono l'elemento magico del mutamento di forma e l'alto destino del bambino concepito a separare nettamente l'intrigo dai normali *fabliaux*. L'imbroglio è al servizio di un disegno misterioso, il quale va ben oltre il trucco vittorioso e il piacere del seduttore.

Un tipo differente di inganno, che ci porta ancora una volta vicini all'ambito del *fabliau*, si ritrova nella visita di Alessandro alla regina Candace. Il re arriva facendo finta di essere Antigono, una delle sue guardie del corpo, senza sapere che Candace lo ha già superato in astuzia ottenendo in segreto un ritratto autentico di Alessandro. Quando questi entra nel palazzo di lei disarmato, la sua vita è in pericolo: uno dei figli di Candace vuole vendicarsi su di lui del suocero, il re indiano Poro che Alessandro (secondo questa versione della storia) aveva ucciso. La battaglia degli ingegni continua in tutte le fonti, ma pare che sia stato Lamprecht (o la sua fonte perduta, Alberico) a dare a essa per primo una dimensione sessuale. Nel poema di Lamprecht ([S] 6161 sgg.) Candace dice: «So bene chi sei. Nessuna astuzia che tu possa avere, o eroe ardito, ti sarà ora d'aiuto: sei in mio potere. A che ti servono ora la tua forza o le tue vittorie su tante terre? [...] Una donna ora ti ha sconfitto senza battaglia [...] Non ti adirare, nobile eroe, ma l'animo tuo disponi da uomo [...] Non ti tradirò [...] La nobile regina mi rivelò il suo desiderio. Allora in silenzio feci l'amore con lei. Mentre la prendevo, disse che ero il suo uomo; dovevo smettere di tenere il broncio, nessun male mi sarebbe accaduto».

Lamprecht si ricongiunge al racconto tradizionale quando mostra Candace che mantiene segreta davanti ai suoi figli l'identità di Alessandro e guarda tutta felice l'ultimo suo trucco, quando la

[1] *The Voyage of Bran Son of Febal* (ed. and trans. by Kuno Meyer), London 1895, pp. 58-84, in particolare pp. 60 (testo) e 72 (traduzione).

«guardia del corpo» giura che consegnerà loro il padrone e lascia la corte ricompensato riccamente per questa promessa.

Non è solamente per gli inganni e i contro-inganni che l'episodio mostra le caratteristiche del *fabliau*, ma anche (secondo Lamprecht e diversi dei suoi successori) per l'abile sfruttamento, da parte sia di Alessandro che di Candace, del loro potere di attrazione sessuale. Eppure per un *fabliau* pienamente sviluppato su Alessandro dobbiamo attendere due generazioni dopo Lamprecht. È all'incirca nel 1220 che, nel mondo sofisticato degli intellettuali e degli uomini di corte parigini, il poeta Henri d'Andeli diede per primo forma artistica allo spiritoso *Lai d'Aristote*[1], il quale diverrà una costante dell'arte e della letteratura europee dei prossimi tre secoli.

Henri ci assicura di non aver inventato la storia, ma di averla sentita (*g'en oi la matere oïe*, 41), e in effetti un antico parallelo arabo risale probabilmente al IX secolo[2]. In esso, i particolari narrativi si avvicinano a quelli di Henri, ma i due uomini dell'intreccio non hanno ancora i nomi di Alessandro e di Aristotele. Collocarveli al centro come protagonisti potrebbe effettivamente essere stata decisione geniale di Henri medesimo, che ha creato con la sua eleganza e il suo allegro gioco verbale, con la sua ironia e la sua umanità, forse il miglior esempio antico-francese di *fabliau* poetico.

A mio parere il *Lai* ha due antieroi comici – Alessandro e Aristotele – e una eroina: la bellissima ragazza indiana per amore della quale Alessandro considera «il mondo del tutto perduto». Infatuato di lei, il conquistatore è conquistato: rimane in India, passando con lei l'intera settimana, scandalosamente dimentico dei suoi baroni e dei piaceri della cavalleria. Ed è proprio questo che Aristotele gli rimprovera: egli ha perso ogni *mesure* e potrebbe essere condotto al pascolo come un animale. Imbarazzato, Alessandro a questo punto non osa più avvicinarsi alla sua *amie*; pronuncia un lungo *planctus* struggente d'amore e infine spiega alla addolorata ragazza che i suoi cavalieri e il suo maestro biasimano il suo amore: «Temevo il disprezzo e la vergogna» (237).

Rispondendogli, la fanciulla indiana difende l'amore in nome

[1] M. Delbouille (éd.), *Le Lai d'Aristote de Henri d'Andeli*, Paris 1951.
[2] Delbouille, *Le Lai* cit., p. 55.

di Natura: per mezzo di lei la dea soggiogherà il pedante canuto e pallido, lo attaccherà e lo priverà della sua saggezza e del suo sapere (255-7). La ragazza stessa viene presentata come il capolavoro di Natura (288, 299), e i brani di canzoni che usa per provocare il saggio e dargli la sua lezione evocano quel mondo di amore spontaneo e di desiderio che appartiene a Natura e che era proprio ciò che Aristotele aveva disprezzato. Colpito al cuore dalle prime fitte d'amore al vedere l'amata di Alessandro in tutto il suo fascino, il vecchio riconosce: *Mal ai emploié mon estuide, / Qui onques ne finai d'aprandre!* («Male ho usato il mio studio, / io che mai finii d'apprendere!»).

Natura e Amore hanno improvvisamente rivelato ad Aristotele il vuoto della sua sapienza, così come avevano mostrato ad Alessandro il vuoto della sua cavalleria. Sono Natura e Amore che, tramite la fanciulla indiana, si prendono la loro vendetta quando la ragazza riduce Aristotele al ridicolo ruolo di cavallo che ella cavalca in trionfo dinanzi alla torre di Alessandro. Come il sapiente confessa (489 sg.): *Quant que g'ai apris et lëu / M'a desfait Nature en une eure* («Quanto ho appreso e letto, / Natura me l'ha disfatto in un'ora»).

Il poeta conclude in tono leggero: la morale è che nessuno dovrà rimproverare donne o uomini in preda all'amore: *Omnia vincit Amor*.

Alcune versioni posteriori della storia mostrano spesso (o fanno finta di mostrare, o addirittura sembrano celare) una vena di maliziosa misoginia: *questo* è ciò che una donna può fare persino al più grande degli uomini! Al contrario l'ironia di Henri, giocando sulla suscettibilità del conquistatore e del sapiente, li rivela come degli sciocchi e allo stesso tempo li restituisce alla loro umanità. E dietro al modo in cui l'eroina compie le sue conquiste, dietro la sua allegra sagacia, Henri sente il disegno della dea Natura.

Il compimento delle profezie

Se il regno del *fabliau* è pieno di rischi e sorprese e Alessandro deve affrontarne la sua parte quando si avvicina a quel regno, egli ne percorre un altro in cui non vi sono sorprese, dove tutto si avverte predestinato. In Curzio Rufo la dea Fortuna appare quasi come un *Leitmotiv*: «Fortuna tiranna» trasferisce la ricchezza di

Dario ad Alessandro; *Fortuna imperans* non è mai stanca di assecondarlo; Alessandro dovette molto, dice Curzio nel suo verdetto finale, alla propria virtù, ma ancor di più dovette alla Fortuna, che solo fra i mortali egli tenne in suo potere; ella lo protesse a lungo, ma poi decretò «la stessa fine per la sua vita come per la sua gloria»[1].

In un mondo dominato dall'immaginario cristiano, il determinismo poteva essere sperimentato con forza ancora maggiore. Attraverso Boezio gli intellettuali del Medioevo vedevano Fortuna esercitare un potere che le era stato delegato dal Dio onnipotente. Essa poteva persino divenire parte della struttura di una cattedrale cristiana, dominare il suo rosone come a Trento, dove l'intera comunità aveva di che riflettere contemplando il re che, sotto lo sguardo di Fortuna, sale sulla sua ruota, giunge al vertice, cade ed è infine schiacciato sotto di essa. Spesso, nelle miniature del tempo si richiamava l'attenzione verso questa immagine per mezzo dell'iscrizione poetica (un esametro con rima, «leonino»): *Regnabo. Regno. Regnavi. Sum sine regno* («Regnerò. Regno. Regnai. Son senza regno»)[2].

Per un cristiano del Medioevo, dietro alla Fortuna si profila una personificazione ben più alta, *Providentia*. E se l'impresa ultima e più ardua di Boezio era stata quella di argomentare che l'onnicomprensiva provvidenza divina lascia pur sempre spazio al libero arbitrio dell'uomo, era spesso difficile per menti meno grandi comprendere questo paradosso nella pratica.

Mentre i motivi caratteristici del *fabliau* portano Alessandro nella sfera della casualità e perfino della commedia, l'aspetto eroico della sua vita, la sua dignità tragica, non possono veramente essere separati dalla convinzione che nulla in quella vita era stato fortuito. I sogni, così, si compiono, si compiono gli oracoli, e – fatto di estrema importanza in un universo cristiano – si compiono le profezie dell'Antico Testamento.

Nella versione dello pseudo Callistene elaborata da Leone Arciprete e nei testi latini che ne derivano, Filippo fa un sogno profetico prima della nascita di Alessandro: un uccello gli depone in

[1] Curzio Rufo III 11, 23; VIII 4, 24; X 5, 35 sg.
[2] Così per esempio nella miniatura, spesso riprodotta, che apre il Codice Burano: *Carmina Burana* I 1 (hrsg. von A. Hilka-O. Schumann), Heidelberg 1930, tav. I.

grembo un uovo, che cade a terra rompendosi; dall'uovo emerge un serpente che si avvolge attorno a esso e muore nel tentativo di rientrarvi. L'astrologo di corte spiega a Filippo il simbolismo del sogno: egli avrà un figlio il cui regno abbraccerà tutto il mondo, ma che morirà giovane, prima di poter tornare alla sua terra[1]. Nel *Roman d'Alexandre* l'episodio è trasformato: questa volta è Alessandro stesso che, all'età di cinque anni, ha il sogno. Non vi è uccello, ma solo un uovo che Alessandro fa rotolare a terra finché non si rompe; il serpente che ne fuoriesce gira attorno al letto del ragazzo tre volte, quindi ritorna nell'uovo che diviene la sua tomba. Filippo convoca diversi interpreti, ed è il più sapiente di loro, Aristotele, che offre la spiegazione: il serpente, Alessandro, sarà signore dell'uovo-mondo, ma non ritornerà vivo in Macedonia[2]. Il brano prosegue con Aristotele che viene ricompensato e trattenuto in qualità di maestro di Alessandro. Tutto il sapere che egli impartisce al discepolo viene riassunto in una dozzina di versi (I 335-46), gli ultimi quattro dei quali ammoniscono Alessandro di non ammettere al suo seguito uomini dai bassi natali perché questi possono rovinarlo «per calunnia, per assassinio, per avvelenamento». In altre parole, qui Aristotele risolve l'enigma del sogno e allo stesso tempo lo estende: il suo insegnamento diventa una premonizione di Antipatro e del modo in cui Alessandro verrà messo a morte.

Nel testo latino di Leone Arciprete e in quelli che ne derivano, tuttavia, la più netta affermazione di un fato inesorabile giunge poco dopo questo sogno, con l'uccisione di Nectanebo da parte di Alessandro[3]. Il mago egiziano dice al principe dodicenne di conoscere il proprio destino, che è scritto nelle stelle e che è quello di essere ucciso da suo figlio. Pensando di confutare questa affermazione, Alessandro stesso immediatamente uccide Nectanebo. Col pretesto di voler apprendere i segreti delle stelle nel cielo notturno, egli attira Nectanebo in un luogo lontano e buio, lo getta in un pozzo e ferocemente deride il morente per essersi vantato, nella sua ignoranza, di conoscere i misteri del cielo. Con le sue ultime parole – «Tu sei mio figlio» – Nectanebo giustifica

[1] *Die Historia de preliis Alexandri Magni* (hrsg. von Bergmeister 1975), pp. 18a-19b.
[2] *Roman d'Alexandre* I 250-322.
[3] *Die Historia de preliis Alexandri Magni* (hrsg. von Bergmeister 1975), pp. 24a-27b.

la propria scienza occulta e contemporaneamente mostra che il tentativo di contrastare il fato messo in atto da Alessandro non ha fatto che dargli compimento.

L'aspetto turpe e abietto di Alessandro rivelato da questa leggenda era troppo per un poeta come Lamprecht ([V] 233 sgg., [S] 266 sgg.): dei «vili bugiardi dicono», egli scrive, che l'uomo ucciso da Alessandro all'età di dodici anni era suo padre: «Oh quanto è difficile per me crederlo, visto che spezzò in due il collo di quell'uomo!». Lamprecht insomma capovolge la leggenda: Alessandro non avrebbe mai ucciso suo padre; se uccise un insegnante «per avergli detto una menzogna», deve essere stato per l'innata passione di verità che il ragazzo aveva. La menzogna in questione non viene specificata, ma non è difficile indovinare che si identifica con l'affermazione «Tu sei mio figlio».

Lamprecht introduce un'altra innovazione nella scena in cui gli inviati di Dario arrivano alla corte di Filippo per chiedere il tributo e vengono accolti dal giovane Alessandro con atteggiamento di sfida. È qui che il poeta tedesco innesta la profezia biblica dello scontro fra Dario e Alessandro dal capitolo ottavo di Daniele. (Una profezia più oscura nel capitolo precedente, che i teologi medievali applicavano volentieri ad Alessandro, ebbe scarsa eco nella letteratura vera e propria.) Lamprecht interviene nella narrazione per spiegare che questo era il Dario sognato da Daniele: la lotta tra il capro e l'ariete che Daniele vide nel sonno prefigurava quella tra il sovrano persiano e quello greco che stava per iniziare ([V] 473 sgg.). Alessandro è destinato dal Dio della Bibbia a conquistare l'impero persiano.

Negli stessi anni in cui Lamprecht componeva il suo poema, Riccardo di San Vittore rifletteva sul breve resoconto letterale della vita e della morte di Alessandro che forma il prologo al primo *Libro dei Maccabei* (1, 1-10). La frase biblica *et exaltatum est, et elevatum cor eius* («il suo cuore montò in superbia») spinse Riccardo a vedere in Alessandro una *figura* di Lucifero. Ma il contrasto fra l'interpretazione biblica di Lamprecht e quella di Riccardo è più apparente che reale: le azioni di Lucifero, come quelle dei più potenti conquistatori terreni, rientrano nella sfera della provvidenza divina. Nel bene o nel male, Alessandro e Lucifero sono ambedue strumenti di Dio, che compiono dei momenti nel piano divino.

Quando, estendendo la propria interpretazione, Riccardo iden-

tifica Antioco, il re di Siria che aveva perseguitato gli Ebrei, con l'Anticristo, il cui potere deriva da Lucifero come in ultima analisi quello di Antioco deriva da Alessandro, egli non fa che ricollegarsi a una tradizione apocalittica assai più antica nella quale anche Alessandro era apparso in veste simile. Nel testo conosciuto come *Apocalisse* dello pseudo Metodio[1], composto in Siria verso la metà del VII secolo e poco dopo tradotto in greco e in latino, l'autore inizia con i «quattro venti del cielo che sconvolgevano il grande mare» nel *Libro di Daniele* (7, 2), e li interpreta identificando in essi gli Etiopi, i Macedoni, i Romani e i Greci. Egli presenta Alessandro come il figlio che Filippo di Macedonia ha avuto da una principessa etiope. Dopo aver fondato Alessandria e sconfitto Dario, Alessandro incontra genti discese da Jafet, dai costumi osceni e dall'aspetto orribile. Temendo di essere contaminato da loro, prega ardentemente Dio, per volontà del quale le caccia a forza dalle terre d'Oriente verso il nord (la regione di Lucifero e del demoniaco). Dio ordina a due montagne di congiungersi e rinchiudere queste popolazioni impure, e Alessandro costruisce due porte di bronzo coperte da una sostanza, l'*asincitum*, che non può essere distrutta né dal ferro né dal fuoco né dall'odiosa magia dei prigionieri. Sono queste le tribù – Gog e Magog e altre ventuno[2], compresi i cinocefali di indiana memoria – che alla fine del mondo proromperanno dal recinto costruito da Alessandro per invadere Israele (cfr. *Ezech.* 38).

Questa sfrenata fantasia escatologica si diffuse e fu adattata un po' ovunque attraverso tutto il Medioevo occidentale. In essa, come in Giuseppe Flavio, Alessandro è ancora una volta il santo adoratore del Dio d'Israele, e dunque l'agente consapevole dei disegni di quel Dio. Egli prepara così un aspetto vitale dello scenario che, col regno dell'Anticristo, si sarebbe dispiegato alla fine dei tempi.

[1] E. Sackur (a cura di), *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Torino 1963², pp. 59-96 (su Alessandro, in particolare, pp. 72-5).
[2] Sul numero delle tribù nelle diverse fonti, cfr. Sackur, *Sibyllinische Texte* cit., p. 37, e A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass. 1932, pp. 54-7.

III

> Li si trova in ogni capitale europea, nel centro della città, dove lo spazio è simbolico: centauri corpulenti, ermafroditi di metallo, imperatori romani, granduchi, generali eternamente vittoriosi. Sotto i loro zoccoli gli impiegati statali si affrettano ai loro ministeri, gli spettatori all'opera, i credenti alla messa. Essi rappresentano l'eroe europeo, senza il quale la storia del continente è a malapena immaginabile. Ma con l'invenzione dell'automobile, lo spirito del tempo è smontato da cavallo [...] Inflazione ed elefantiasi hanno preannunciato la fine dell'eroe le cui preoccupazioni principali erano la conquista, il trionfo e le illusioni di grandezza [...] I canti di vittoria e i racconti di temeraria avventura appartengono ora alla preistoria. Nessuno ha più alcun interesse per Augusto o Alessandro...
>
> Negli ultimi decenni un protagonista più significativo è emerso: un eroe di tipo nuovo, che non rappresenta la vittoria, la conquista, il trionfo, ma la rinuncia, la riduzione e lo smantellamento.
>
> H.M. Enzensberger, *The age of heroic retreat*[1]

Per concludere vorrei indicare alcuni elementi di notevole originalità che le versioni medievali di Alessandro presentano in testi finora non menzionati.

Uno dei primi lettori conosciuti della traduzione latina dello pseudo Metodio fu lo scrittore che compose «la *Cosmographia* di Etico Ister», cioè dello pseudo Etico[2]: ritengo fosse un irlandese

[1] «The Guardian», 19 febbraio 1990.
[2] *Die Kosmographie des Aethicus* (hrsg. von Prinz 1993).

(ancora non identificato) il quale scrisse da qualche parte nell'Europa continentale all'inizio dell'VIII secolo. Sugli scopi, il contenuto e il tono della *Cosmographia* ho offerto di recente alcune osservazioni particolareggiate[1]. La considero una fantasia menippea costruita con arte meticolosa, una stravaganza multistratificata piena di autori, creature, luoghi e fatti immaginari – insomma una allegra parodia della conoscenza enciclopedica posseduta dall'autore.

La *Cosmographia* si pretende scritta da san Girolamo, il quale finge di citare in traduzione, parafrasare, commentare e criticare l'opera di un favoloso pagano di Scizia, Etico, che ha scritto in greco[2]. Anche quando il sapiente Etico tratta motivi familiari, nulla di quel che dice è mai del tutto eguale a ciò che le altre fonti tramandano. Quando, per esempio, si volge ad Alessandro e alle genti di Gog e Magog, il tema e a volte le parole stesse riflettono lo pseudo Metodio, ma Etico conosce altre due popolazioni, abitanti in due isole chiamate Biza e Crisolida, che Alessandro ha tentato senza successo di rinchiudere: le loro sabbie mobili e le loro morbide coste erano decisamente troppo per lui. Ai popoli di Gog e Magog egli ne aggiunge uno immaginario, da lui stesso inventato, quello degli Onagri. Il comandante dei loro eserciti finge di cercare la pace con Alessandro portandogli un maiale per il sacrificio, mentre i suoi uomini si preparano all'imboscata nelle vicinanze. Sprezzando l'offerta, Alessandro in gran segreto ammassa la quantità di bronzo che gli serve per rinchiudere le orde di selvaggi[3].

Ancora più esuberanti sono le variazioni di Etico sull'avventura sottomarina di Alessandro. Per essa il re si assicura l'aiuto del popolo (altrimenti ignoto) dei Meopari, pirati professionisti dotati di una straordinaria e fatale abilità nello speronare le navi altrui con le loro che, equipaggiate di periscopio, funzionano da sommergibili. Alessandro affitta uno di questi per la sua ricerca oceanografica, «per conoscere la differenza fra il mare e l'abis-

[1] P. Dronke, *Verse with Prose. From Petronius to Dante*, Cambridge Mass.-London 1994, pp. 14-9, 120 sg., 142 sg.

[2] Per brevità adotterò in quanto segue l'uso tradizionale, scrivendo come se Etico fosse l'autore della *Cosmographia*; ma bisognerebbe sempre ricordare che dietro «Etico» sta il suo presunto presentatore, «Girolamo», dietro al quale si cela il malizioso scrittore menippeo dell'VIII secolo.

[3] Etico, pp. 138-41 Prinz 1993.

so», lasciando in deposito degli ostaggi. Al suo ritorno dalle profondità dell'oceano egli fa amicizia con i Meopari, li ricompensa e «costruisce loro grandi altari che ancor oggi sono conosciuti come gli altari di Alessandro Magno»[1].

Dovrebbe ormai esser nato nella mente del lettore il sospetto che tutti i particolari narrativi su Alessandro che non hanno paralleli in altri testi, sono dovuti alla vivacissima inventività di Etico stesso. Oltre a raccontare episodi ben noti in maniera nuova, egli immagina nuove leggende. La sua critica delle esagerazioni contenute nella materia tradizionale di Alessandro si manifesta in due forme: da una parte egli le sorpassa comicamente, trasformando Alessandro in un Barone di Münchhausen *ante litteram*: dall'altra racconta dell'eroe battaglie gigantesche, battute d'arresto sul campo e perfino sconfitte disastrose che sono del tutto ignote ai cronachisti e ai fabbricatori di leggende più antichi.

Quando viene menzionato per la prima volta nella *Cosmographia*, per esempio, vediamo Alessandro frustrato nel suo tentativo di soggiogare la terribile razza dei Turchi. È una fortuna per Etico che nell'Europa del primo Medioevo non si sapesse quasi nulla dei Turchi, sicché gli riesce facile lasciar correre la propria immaginazione e inventare una razza mostruosa, lasciva e deforme, dai «ringhiosissimi denti» (*dentes stertissimos*)[2]. Essi adorano Saturno (che in turco si chiama *Morcholom*!) e posseggono cani così enormi e feroci da essere in grado di uccidere leoni, leopardi e orsi. Alessandro ha inviato l'esercito contro di loro diverse volte, ma non è mai riuscito a vincere. Etico riporta un *planctus* splendidamente magniloquente di Alessandro che dà voce alla collera e al dolore per la sconfitta («E tu Aquilone, madre di dragoni e nutrice di scorpioni, fossa di serpenti e lago di demoni»)[3].

Etico dice anche che le armate di Alessandro furono messe in rotta dai Murrini, i quali possedevano una celeberrima città (naturalmente sconosciuta!), Choolisma, vicina alle Colonne del Caspio. «Girolamo» sostiene che gran parte del resoconto di Etico

[1] Etico, pp. 126-30 Prinz 1993.
[2] Interpreto *stertissimus*, che è *unerklärt* (p. 122 Prinz 1993, nota 200), come un neologismo coniato da *stertere* («russare»).
[3] Etico, pp. 119-23 Prinz 1993. Il *planctus*, che non è marcato in quanto tale nell'edizione, va da p. 122, 12 a p. 123, 11, ed è in prosa ritmica fortemente rimata.

sui Murrini è così orribile da non poter essere ripetuto a orecchie cristiane. (Nel leggere, come ritengo si debba, la *Cosmographia* in chiave comica, un piacere affatto speciale sta proprio nei commenti *a latere* di «Girolamo».) Il tentativo compiuto da Alessandro di assediare Choolisma ebbe come risultato il «massacro del suo esercito – fu loro negato l'ingresso da una crudelissima strage». Alla fine, però, gli abitanti di Choolisma, ridotti alla fame, si arresero: ed è per questo, dice Etico, che i bastioni della città sopravvivono indenni ancor oggi[1]. Poco dopo, un'altra novità: Alessandro muove guerra ad Arboge, principe degli Albanesi. Questa volta, «dopo un combattimento atrocissimo», egli vince, «più per astuzia che per valore», ma un *miliardo* di uomini era caduto da entrambe le parti. L'espressione usata qui da Etico, «diecimila volte centomila», è ripresa dalla visione che ha Daniele del trono dell'Antico dei giorni[2]: e cioè precisamente da uno dei capitoli di Daniele in cui i teologi tentavano di rinvenire profezie su Alessandro. Il nostro irlandese irriverente e individualista, invece, impiega la frase biblica per portare all'assurdo i numeri, inverosimilmente alti, dei caduti che compaiono perfino nei resoconti più sobri delle vittorie di Alessandro.

Contemporaneo dell'autore della *Cosmographia*, e altrettanto individualista negli atteggiamenti e nel tono, è il compositore del *Liber monstrorum*[3], che scrisse in Inghilterra e fu forse discepolo di Aldhelmo di Malmesbury (morto nel 709). Mentre lo scrittore irlandese fabbrica favole con impeto testardo senza mai rivelare quel che sta facendo, l'inglese riferisce con calma le meraviglie di cui ha sentito o letto, o in un caso visto in pittura, ma aggiunge continuamente: «Non credo a una sola parola di tutto questo!».

In tutto il suo trattato egli fa sprezzanti allusioni al modo in cui i poeti e i filosofi fingono (*fingunt*), alla loro qualità favolistica (*fabulositas*), alle loro menzogne (*mendacia*), alle loro vanità di finzione narrativa (*fictae vanitates*), e persino alle loro inanità (*inania* – quest'ultima espressione viene usata per la storia delle

[1] Etico, p. 159 sg. Prinz 1993.
[2] Etico, p. 167 Prinz 1993 con citazione da *Dan.* 7,10 (il parallelo è notato da Prinz, *ad loc.*).
[3] Ved. edizioni a cura di F. Porsia, Bari 1976; a cura di C. Bologna, Milano 1977. Ho discusso le intenzioni dell'opera in «La creazione degli animali», in *Intellectuals and Poets* cit., in particolare pp. 202-6.

formiche gigantesche che scavano l'oro). I filosofi che ha in mente includono – dispiace dirlo – venerande autorità cristiane come Isidoro e il «Fisiologo» assieme a fonti pagane quali la *Lettera indiana di Alessandro*. Il suo atteggiamento è sempre avverso alla superstizione. Alle volte, pur senza mai stabilire una linea di demarcazione netta, tenta di distinguere tra le meraviglie e i mostri quelli che sono almeno credibili dalle invenzioni più evidentemente plateali. Ma ciò che forse colpisce di più è che le descrizioni, da quelle dello stupefacente ma possibile a quelle del completamente incredibile, sono succinte e cliniche, senza la minima concessione all'allegoria o all'edificazione, e che in nessuna delle voci c'è mai un'allusione cristiana, mai il suggerimento che Dio onnipotente potrebbe in fondo avere il potere di creare esseri improbabili.

Alessandro fa soltanto alcune brevi apparizioni nel corso dell'opera. Sostiene di aver visto in India degli elefanti bianchi, neri, rossastri e policromi (II 3, Bologna 1977, p. 102); con i suoi uomini, è attaccato dai pardi (II 7, p. 107) e dall'enorme dentetiranno a tre corna (II 17, p. 110). Il verdetto dello scrittore su questa creatura è chiaro, visto che a questo punto egli continua scrivendo: «E assieme a questo mucchio di cose incredibili immaginano» (*Et cum his incredibilibus fingunt*). Quando Alessandro dice ad Aristotele che in India i suoi uomini e i suoi cavalli erano morsi da «topi grandi come volpi» (II 30, p. 118), il resoconto è neutro, ma il fatto che la meraviglia immediatamente precedente, quella dei cavalli a due zampe, inizi con la frase «gli scrittori romani e greci, nei loro racconti favolosi di cose incredibili, dicono», suggerisce forse quale tipo di aspettativa il lettore dovrebbe avere riguardo ai topi giganteschi. L'ultima menzione di Alessandro (III 12), visto mentre si impadronisce degli smeraldi che nascono dai colli di una specie di serpenti, si apre con un mite *dicuntur*: «Si dice che in India ci siano certi serpenti». Nessun commento.

In ogni caso, anche se non sempre sceglie l'incredulità totale, l'autore non cessa mai di considerare le proprie autorità con quell'occhio diffidente e critico che appare tanto notevole quanto quello, scintillante di malizia e parodia, del contemporaneo che ha inventato «Etico» e «Girolamo». La generalizzazione di Merkelbach su un periodo «infantile», segnato dalla «scomparsa della percezione oggettiva dei fatti», deve essere modificata alla luce di due esempi contrari così magnifici. Questi due scrittori prove-

nienti da quelli che si usava regolarmente chiamare i «secoli bui» mostrano, nel trattare esseri e fatti leggendari, tale acume e tale sofisticazione da far sfigurare più di un'autorità classica.

Gli inizi del IX secolo ci hanno lasciato il testo spesso confuso di una canzone su Alessandro, *Alexander puer magnus*[1]. Consiste di nove strofe di tre versi, ciascuna delle quali inizia con una lettera dalla A alla I, e ha misura ritmica leggermente irregolare basata su tetrametri trocaici. Dag Norberg, che ha dato un contributo decisivo al restauro e all'interpretazione del testo, ha dimostrato che esso terminava al verso 27, alla fine della strofa «I»: mancano soltanto un verso di «F» e due di «G». Norberg ha anche giustamente osservato che il tema principale della composizione è la fondazione e la costruzione di Alessandria, cui si allude nelle prime due strofe (*civitatem mensurat [...] fecit Alexandriam*) e che è centrale nelle ultime due: Alessandro prega Dio di farlo tornare sano e salvo dalla sua ascensione coi grifoni e costruisce Alessandria nel luogo dove atterra (str. 8); ci sono voluti quarantacinque anni per elevare le mura (un particolare non conosciuto da altre fonti), e fu la costruzione della città che portò Alessandro ad essere chiamato *divus* (str. 9).

La breve canzone è del tutto individuale sia nei motivi che nelle sottolineature. Inoltre (l'osservazione è ancora una volta di Norberg), alcune espressioni quali *carpentum* (cfr. il francese *charpente*) nel senso di «corpo», e forme come *leuuas* (cfr. il francese *lieues*) anziché *leugas* per la parola «leghe», mostrano che questo poeta della prima età carolingia deve provenire dalla Gallia settentrionale, e non dall'Italia come pensavano gli studiosi precedenti. Cosa allora avrebbe potuto indurre quest'uomo del nord a fare della sua composizione su Alessandro una celebrazione della città di Alessandria? Lo svedese Dag Norberg ne deduce che «la seule conclusion soutenable, c'est que le poème latin est la traduction d'un original grec composé à Alexandrie»[2].

Con cautela, vorrei invece offrire un suggerimento diverso. Il

[1] D. Norberg, «Une variante du roman d'Alexandre», in *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Stockholm 1954, pp. 71-81. Norberg inizia riportando il testo del 1914 curato da K. Strecker (*Poetae Latini* [*MGH* IV] p. 600 sg.): ma nella discussione qui di seguito cito il testo latino incorporando le correzioni proposte da Norberg nel suo saggio.

[2] Norberg, «Une variante» cit., p. 73 sg.

copista della poesia sembra avere una tendenza particolare a confondere i nomi. La seconda strofa, per esempio, si presenta così:

Bonus fuit puer magnus, natus fuit in Africa,
Patrem habuit Philisteum, matrem de Bethania,
Totum mundum circumivit, fecit Alexandriam.

Molti studiosi hanno proposto di correggere *Philisteum* in *Philippum*. Ma perché la madre di Alessandro dovrebbe venire dalla Betania? In questo caso nessuna correzione è stata suggerita o ritenuta necessaria. Norberg postula al riguardo l'esistenza di una perduta tradizione alessandrino-ebraica, e allo stesso modo chiama in causa Nectanebo per spiegare l'idea che Alessandro era nato in Africa. Ma Nectanebo trovò Olimpia in Macedonia, non in Egitto. [...] Se ci volgiamo al capitolo 8 dello pseudo Metodio, tuttavia, credo si presenti un'altra soluzione. Il latino dice: «Filippo fu il padre di Alessandro di Macedonia e sposò Chuseth, figlia del re Phol di Etiopia, dalla quale quivi (*de qua hic*) nacque Alessandro, che divenne il tiranno dei Greci. Egli fondò Alessandria la grande e regnò in essa per diciannove anni»[1].

Questo brano mi porta a supporre che il secondo verso della strofa citata sopra dovrebbe esser letto: *patrem habuit Philippum, matrem de Ethiopia*. Tradurrei quindi l'intera strofa nel modo seguente: «Buono fu quel fanciullo grande: nacque in Africa, / ebbe padre Filippo, una madre d'Etiopia, / al mondo tutto girò attorno; fece Alessandria».

Insomma, è per via dello pseudo Metodio che il poeta crede che Alessandro fosse nato in Africa e fosse figlio di Filippo e di una principessa etiope, come anche che la fondazione di Alessandria fosse una delle imprese più alte del ragazzo. Per capire ciò che questo poeta ha tentato di fare[2], dopotutto, non abbiamo

[1] Sackur, *Sibyllinische Texte* cit., p. 72.
[2] Sospetto che anche dietro ai versi della strofa «F» ci sia una fonte latina assai conosciuta; ved. Norberg, «Une variante» cit., p. 76: «*Fere morte dolus magnus luctusque miserabilis / at spanus et ginneus inierunt consilium*. La première ligne semble signifier "par la mort de l'animal sauvage un grand deuil et une douleur qui excite la pitié". Les mots de la seconde ligne sont corrompus, et nous n'avons pas trouvé quel était le contenu de la strophe». Suggerirei che *Fere morte* probabilmente significa «verso l'epoca della sua morte», e che il secondo verso potrebbe essere stato *At Spanus* [i.e. Hispanus] *et* ⟨*Cartha*⟩*ginneus inierunt consilium*: i Cartaginesi e gli Spagnoli sono i primi due a essere menzionati tra gli ambasciatori che attendevano Alessandro a Babilonia (Giustino, XII 13), quando egli era «come sul punto

forse alcun bisogno di postulare nulla di tanto esotico quanto una perduta composizione poetica greco-alessandrina in viaggio verso la Gallia settentrionale. Tuttavia, la sua scelta di motivi e il suo modo di trattarli non sono per questo meno insoliti.

Nel secolo X il contributo più originale è rinvenibile nel prologo autobiografico che Leone Arciprete ha premesso alla sua traduzione del *Romanzo di Alessandro*[1]. Alla radice dell'alta stima che egli ha per Alessandro sta la dolorosa riflessione: che peccato che non abbia vissuto sotto la legge cristiana! Ciononostante, sostiene, è cosa buona e utile che i cristiani leggano dei combattimenti e delle vittorie dei pagani migliori prima della venuta di Cristo: essi saranno così spinti a un comportamento più virtuoso poiché cercheranno di superare quegli idolatri nella castità, nella giustizia e nella misericordia. La cavalleria di Cristo può imparare a essere più saggi nell'operare il bene di quella di Alessandro: allo stesso modo il clero, apprendendo con quanta misericordia gli uomini di quel tempo potessero agire, fra tutte le loro battaglie e mentre il diavolo li rendeva ciechi verso il loro Creatore, in nome di un amore terreno, comprenderà[2] quanto sia stata appropriata e necessaria per la razza umana la venuta di Cristo.

Può sembrare strano che Leone abbia in questo brano prescelto le virtù della castità, della giustizia e della misericordia. Non c'è in effetti nulla nella sua versione del romanzo a suggerire che Alessandro non sia vissuto castamente; e se poi Leone ha pensato che le guerre e le conquiste del Macedone fossero giuste perché costituivano il destino a lui divinamente predetto, allora certi momenti di magnanima misericordia – quali il trattamento della famiglia di Dario, o di Poro – saranno emersi come fondamentali nella storia e avranno eclissato quelli dell'arroganza e della brutalità.

Dopo aver indicato quel che gli pare il valore più importante della storia di Alessandro, Leone prosegue descrivendo le circo-

di far assemblea del mondo intero» (*velut conventum terrarum orbis acturo*), immediatamente prima della sua morte: l'astrologo lo ammonisce che entrare nella città gli sarà fatale (*hunc locum ei fatalem fore*).

[1] Leone Arciprete, pp. 43-5 Pfister 1913; ved. Prologo 1. Cfr. la fine interpretazione del prologo da parte di A. Frugoni, in C. Settis Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978, pp. 133-41.

[2] Pfister 1913 (p. 44, l. 23) legge *intelligebant*, ma il senso e la costruzione richiedono *intelligant*: *ut merendo considerent... et ideo intelligant* (ved. pp. 18 e 493-4).

stanze in cui l'ha rinvenuta a Costantinopoli. Durante il periodo che vi ha passato, come ambasciatore dei duchi di Napoli Giovanni III e Marino II, presso gli imperatori bizantini Costantino VII e Romano II – e cioè fra il 945 e il 959[1] – Leone ha avuto l'opportunità di cercare testi greci. Ha copiato il *Romanzo di Alessandro* e l'ha poi portato ai suoi signori. Ma quel che colpisce in maniera particolare è il fatto che Leone intendesse donare questo testo anche alla moglie del duca Giovanni, l'«illustre e benedetta» Teodora. Mentre il resoconto di Leone sulle meditazioni diurne e notturne di Teodora attorno alle Scritture e sul suo infaticabile proteggere le vedove e gli orfani sembra avere carattere di formula (benché non vi sia ragione di ritenerla una formula vuota), i particolari che egli offre sulla biblioteca di Teodora sono eccezionali: la nobildonna, che morì a trentotto anni, contava fra i suoi libri Giuseppe Flavio, Livio, Dionigi l'Areopagita sugli angeli, «e molti altri differenti scrittori dotti che mi pare lungo enumerare». Se solo Leone non avesse avuto paura della lunghezza a questo punto! Cosa non si darebbe per saperne di più di questa gloriosa duchessa e delle sue letture! Fu in sua memoria che, dopo la sua morte, il duca Giovanni fece ordinare e ricopiare i suoi libri e commissionò a Leone la versione latina di Alessandro.

Il più antico manoscritto esistente – non l'autografo – che contiene il prologo e la traduzione di Leone, più i brevi testi su Alessandro e i bramini e le meraviglie dell'India (in una versione anteriore a quella di Leone), giunse a Bamberga dall'Italia meridionale durante il regno dell'imperatore Enrico II (morto nel 1024). Ed è attraverso questo manoscritto, mi piacerebbe suggerire, che possiamo osservare per la prima volta come un poeta latino sensibile e originale abbia letto la materia di Alessandro e reagito a essa: mi riferisco all'autore del romanzo *Ruodlieb*[2].

Si è spesso riconosciuto che questo poeta, nato attorno al 1000, aveva intima familiarità con la vita di una corte grande e colta, con i suoi giochi, passatempi, gioielli, monete, vestiti, e anche con la delicatezza e la generosità del miglior comportamento cortese. Si è altrettanto spesso pensato, però, che egli fosse un

[1] Per queste precisazioni storiche cfr. A. Frugoni, in C. Settis Frugoni, *La fortuna* cit., p. 134.
[2] B.K. Vollmann (hrsg. von), *Ruodlieb, Bd. II, Erster Teil: Kritischer Text*, Wiesbaden 1985.

monaco nel monastero bavarese di Tegernsee. Non vi è alcuna prova certa di questo, benché il fatto che il suo poema sia sopravvissuto nella biblioteca di Tegernsee (autografo e non completato, forse interrotto dalla morte) costituisca una possibile indicazione a favore di questa ipotesi. Tuttavia, se anche ha terminato la sua vita a Tegernsee, è difficile immaginare che, come suggeriscono i molti particolari da lui meticolosamente ritratti di una vita in una splendida corte, abbia passato gli anni della sua prima formazione in luogo diverso dal circolo imperiale di Bamberga, così denso di umanità.

Ed è qui, se la mia ipotesi è giusta, che il poeta del *Ruodlieb* sarà per la prima volta venuto a conoscenza di Alessandro. Tra le poche fonti che sappiamo con sicurezza da lui adattate, si trovano l'esposizione di Dindimo sui bramini e lo scambio di lettere fra Dindimo e Alessandro – due testi che nel codice di Bamberga sono ricopiati subito dopo quelli di Leone Arciprete[1].

Nell'ultimo frammento ancora esistente del *Ruodlieb* (XVIII), il nano catturato dall'eroe lo supplica di lasciarlo in vita, promettendogli che, purché agisca secondo i suoi consigli, conquisterà senza spargimento di sangue la bellissima principessa Heriburg. Il nano tiene poi un discorso in cui rassicura Ruodlieb della propria buona fede. E qui il poeta gli attribuisce alcune delle idee esposte da Dindimo nei due opuscoli sui bramini: viviamo tanto a lungo perché non facciamo il male e non inganniamo: è tra *voi* che le parole non riflettono ciò che si nasconde nel cuore della gente; quanto a noi, non diciamo mai nulla che non abbiamo nell'animo; e non mangiamo nessuno dei cibi che portano malattie – ecco perché viviamo in salute e assai più a lungo di voi[2].

Mi sembra una scelta significativa: dalla materia di Alessandro il poeta di *Ruodlieb* decise di non adattare nulla che avesse a che fare col meraviglioso o col magico, col sovrumano o con la

[1] È importante notare che il catalogo della biblioteca di Tegernsee del secolo XI menziona, fra i libri donati da *Reginfridus monachus*, dei *dicta Alexandri cum quodam Dindimo* (10) e *gesta Alexandri Magni* (32) (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885, p. 142). Se il poeta, dopo gli anni passati a corte, si ritirò a Tegernsee, forse non s'imbatté in Alessandro fino al momento del suo *moniage*. È uno scenario alternativo – sebbene meno probabile, penso – che non può essere escluso.

[2] Vollmann, *Ruodlieb* cit., p. 176 sg., fornisce i paralleli verbali completi con i due testi bramini.

violenza, ma invece un complesso di consigli gentili sul modo in cui la vita buona può essere ottenuta sulla terra, tramite la virtù innata e mezzi naturali, non soprannaturali: onorabilità e candore, moderazione e vita salubre. L'ottimismo ispirato dalla convinzione che la felicità umana può essere raggiunta «senza spargimento di sangue» (*sine sanguine*), per mezzo di un comportamento sensibile e circospetto, è un motivo conduttore in tutto il poema. Così, il Grande Re (*Rex Maior*), figura centrale nella prima parte del *Ruodlieb*, è «grande» proprio in maniera opposta ad Alessandro. Per richiamare le parole di Enzensberger citate all'inizio di questa sezione, egli è «un eroe di tipo nuovo», un eroe la cui grandezza consiste nell'evitare qualunque trionfalismo, nello scendere, nel trattare e nel ricostruire; un eroe la cui vendetta sta nella rinuncia alla vendetta. E il poeta, proprio in quanto poeta, assomiglia alla sua creatura; nel parlare della guerra, evita ogni descrizione del combattimento, mentre si sofferma con amore su tutti i particolari che delineano il modo in cui viene raggiunto, con umanità, un accordo di pace. Nella figura del *Rex Maior*, l'autore del *Ruodlieb* ha creato – e, penso, in maniera del tutto premeditata – un anti-Alessandro.

Ancora una volta, il XII secolo ha portato contributi nuovi di tipo più diretto. I valori complessi che scrittori dell'epoca quali Lamprecht e Gualtiero di Châtillon hanno fatto emergere nei loro ritratti di Alessandro sono stati adombrati nelle prime sezioni di questa Introduzione. Si deve aggiungere ora che in tale periodo assistiamo anche all'incorporamento di nuovi motivi, i quali hanno tonalità differente da tutto ciò che si rinviene nelle fonti più antiche. Ne è esempio straordinario la scena sensuale e idillica d'amore nella foresta, in cui compaiono delle giovani donne che vanno sottoterra durante l'inverno e ritornano come fiori a primavera, morendo se sono esposte alla luce del sole. La si ritrova nel poema di Lamprecht[1] e si può con sicurezza presumere che fosse già presente in quello di Alberico, poiché ricorre nel XIII secolo nel *Roman d'Alexandre*[2], dove è intensificata dal motivo complementare della fontana della giovinezza. Vorrei però concludere illustrando brevemente la prospettiva acuta e originale di-

[1] Lamprecht (S) 5099-358.
[2] *Roman d'Alexandre* III 3286-712.

segnata da un poema degli inizi del XIII secolo, che è stato assai meno studiato dei precedenti, benché all'epoca avesse grande influenza e venisse adattato in italiano e in tedesco: l'*Alexandreis* di Quilichino di Spoleto[1].

Composto in distici elegiaci, il poema di Quilichino segue da vicino, per la maggior parte, la prosa di una delle recensioni più ampie di Leone Arciprete, aggiungendo soltanto pochi episodi di provenienza diversa. Cary lo liquidò in quanto «di scarso valore letterario»[2]. È improbabile, però, che lo abbia letto attentamente (al tempo della sua morte non era stato ancora pubblicato); il fatto che lo definisca una «versione in esametri [*sic*] della *Historia de preliis J*[3]»[3] fa dubitare perfino che lo abbia visto. Se da una parte è vero che la narrazione di Quilichino non presenta motivi o particolari radicalmente nuovi, è altrettanto vero che egli accompagna la storia con riflessioni sulla materia di Alessandro che a mio parere sono sia originali nella forma che sottili nel contenuto. Esse rendono il poema assai più prezioso di quanto non si sia finora compreso.

Laddove l'*Ulisse* di Monteverdi e il *Faust* di Goethe hanno un prologo in cielo, Quilichino ha un epilogo in cielo: un dialogo tra lui e Dio. Le idee e il linguaggio, qui, prendono forma e colore da due delle liriche di Boezio: la preghiera a colui «che governa il mondo con ragione perpetua»: *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, che sta al centro del *de Consolatione* (III m. 9: Quilichino infatti cita il verso d'apertura quasi parola per parola al v. 3835); e l'angosciata protesta gridata in precedenza dalla prigione al «creatore dell'orbe stellato»: *O stelliferi conditor orbis* (I m. 5), dove la preghiera diviene un'interrogazione, quasi un'accusa a Dio. Come Boezio, anche Quilichino chiede al Creatore perché, stabile qual egli è, non abbia concesso alla sua creazione alcuna stabilità, alcuna partecipazione alla sua costanza. Sebbene fossero stati creati buoni, Lucifero e Adamo erano instabili e caddero; perfino il giusto Noè, dopo essere uscito sano e salvo dall'arca, giacque oppresso dall'ubriachezza. Ma per Quilichino l'esempio

[1] W. Kirsch (a cura di), *Quilichinus de Spoleto, Historia Alexandri Magni*, Skopje 1971. Le citazioni qui di seguito si riferiscono alla numerazione dei versi in questa edizione.
[2] Cary 1956, p. 53.
[3] *Ibid.*

più toccante dell'incostanza che Dio manifesta nell'opera delle sue mani è Alessandro, il conquistatore del mondo, delle terre e dei mari, vinto e trasformato in cibo per vermi da una piccola goccia di veleno nel vino. Esclama il poeta: *Cur hec tam varie fiunt, dic tu, pater alme! / Cur variis statibus cuncta creata moves?* («Di' tu, almo padre, perché queste cose accadono tanto variabili! / Perché metti in stato mutevole tutto ciò che tu crei?»: 3855 sg.).

Un'altra significativa eco boeziana è presente quando il creatore (*livore carens* nella preghiera di Boezio) risponde al poeta: *Invidia careo, volo cunctos esse beatos, / Nullum mitto foras qui mea tecta petit* («Sono privo d'invidia, tutti voglio siano beati, / Non caccio nessuno che la mia casa cerchi»: 3865 sg.). Egli insiste, tuttavia, che non ha alcun bisogno di servi nella sua casa; vuole soltanto essere servito liberamente. Se fosse stato concesso all'uomo uno stato privo di cambiamenti (*status immotus*), egli si considererebbe eguale a Dio nel potere, oppure crederebbe che non c'è nessuno al di sopra di sé stesso e direbbe: «Io sono il sovrano». Una volontà che diverga da Dio (*diversa voluntas*) può dar luogo al peccato, e dal peccato deriva l'incostanza delle cose. Tuttavia, conclude la risposta di Dio, c'è allo stesso tempo una ragione divina per questa incostanza: *Causa subest alia, cur hec varianda putavi, / Quam cito scire potes, si mea dicta notes: / Ut me factorem venerentur queque creata / Atque recognoscant quis dominetur eis* («Un'altra causa v'è in fondo, per cui le cose pensai dovessero mutare, / Che presto sapere tu puoi, se noti i miei detti: / Perché tutto ciò ch'è creato mi venerasse come fattore / E riconoscesse chi domina sopra di esso»: 3893-6).

Come il ruolo di Fortuna in Boezio era quello di condurre l'umanità a percepire e comprendere *Providentia*, il principio stabile che sottende ai cambiamenti senza fine di Fortuna stessa, così il riconoscimento che perfino un Alessandro non riesce a raggiungere alcuna stabilità durevole può portare l'uomo a quel Dio che solo è stabile.

Negli ultimi sedici versi del poema Quilichino parla di nuovo, questa volta di sé stesso: dicendoci che è un giudice, nato da una famiglia di Spoleto, e che ha completato la sua opera nell'anno 1236 per correggerla poi l'anno successivo. Era al tempo in cui Federico, *Romanus princeps*, regnava sulla Sicilia e su Gerusalemme, e in cui sconfisse i Lombardi che si erano ribellati contro di

lui: quel Federico le cui lodi (*preconia*) lui, Quilichino, aveva in altra occasione (*alibi*) celebrato in versi.

È, questa, una conclusione succinta che mostra un notevole tatto poetico. Sarebbe stato facile per Quilichino copiare quei contemporanei che definivano Federico II – ormai imperatore, re di Germania e re di Gerusalemme – il nuovo Alessandro; e facile, altrimenti, sfruttare la fine di Alessandro come *exemplum*, un ammonimento a conoscere sé stesso diretto al nuovo *Stupor Mundi*. Credo che ambedue questi pensieri siano presenti dietro l'epilogo di Quilichino in cielo – eppure li ha deliberatamente lasciati impliciti senza pronunciarli ad alta voce. Il fatto è che egli non ha bisogno di cliché panegirici, e neppure di quelli didattici. Dichiara apertamente di essere dalla parte di Federico, e non delle città ribelli o del papato; ma capisce anche che il potere, per quanto grande, è intrinsecamente instabile. Per due ragioni: perché gli esseri umani hanno il libero arbitrio, e perché Dio ha voluto che il potere dell'uomo non possedesse mai una stabilità pari alla sua. Dopo aver riflettuto sulla concezione boeziana della mutabilità, con quest'ultima idea Quilichino muove verso un corollario, verso un'intuizione non esplicitata da Boezio, ma che presto sarà espressa con consumata abilità da Dante nel canto settimo dell'*Inferno* (77-81). Qui, a proposito della Fortuna, si dice che Dio stesso

> ... a li splendor mondani
> ordinò general ministra e duce
> che permutasse a tempo li ben vani
> di gente in gente e d'uno in altro sangue,
> oltre la difension d'i senni umani.

Peter Dronke

Abbreviazioni bibliografiche

Armstrong 1937
E.C. Armstrong-D.L. Buffum-B. Edwards-L.F.H. Lowe (ed. by), *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, II, *Version of Alexandre de Paris. Text*, Princeton 1937 (EM 37) (rist. New York 1965).

Bergmeister 1975
H.J. Bergmeister (hrsg. von), *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters. Synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J^1, J^2, J^3*, Meisenheim a. Glan 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie 65).

Bologna 1977
C. Bologna (a cura di), *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*, Milano 1977.

Bologna 1989
C. Bologna, *La generosità cavalleresca di Alessandro Magno*, «L'immagine riflessa» XII 1989, pp. 367-404.

Bologna 1996
C. Bologna, «Alessandro e il nodo di Gordio», in *Nodi*, «Riga» X 1996, pp. 182-216.

Cary 1956
G. Cary, *The Medieval Alexander* (ed. by D.J.A. Ross), Cambridge 1956; 1967^2.

Colker 1978
M.L. Colker (a cura di), *Galteri de Castellione Alexandreis*, Padova 1978.

Curtius 1992
E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 (trad. it. e Introduzione di R. Antonelli, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992).

DLF
Dictionnaire des Lettres françaises, Le Moyen Age, par R. Bossuat, L. Pichard et G. Raynaud de Lage, éd. revue et mise à jour par G. Hasenhor et M. Zink, Paris s.d. [1992].

Du Cange
C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (a cura di L. Favre) I-X, Niort 1883-1887.
Duggan-Turville Petre 1989
H.-N. Duggan-T. Turville Petre (ed. by), *The Wars of Alexander*, London 1989.
Edwards-Foulet 1955
B. Edwards-A. Foulet (ed. by), *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, VII, *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch IV*, Princeton 1955 (EM 41) (rist. New York 1965).
Feldbusch 1976
M. Feldbusch (hrsg. von), *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition*, Meisenheim a. Glan 1976.
Forcellini
E. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis* I-VI, Patavii 1940.
Foulet 1949
A. Foulet (ed. by), *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, III, *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch I*, Princeton 1949 (EM 38) (rist. New York 1965).
Foulet 1976
A. Foulet (ed. by), *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, VI, *Version of Alexandre de Paris. Introduction and Notes to Branch III*, Princeton 1976 (EM 42).
Harf-Lancner 1989
L. Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris 1984 (trad. it. *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino 1989).
Kinzel 1884
K. Kinzel, *Lamprechts Alexander*, Halle a. S. 1884.
Magoun 1929
F.P. Magoun, *The Gests of King Alexander of Macedon*, Cambridge Mass. 1929.
Merkelbach 1977
R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977^2 (Zetemata IX).
Meyer 1886
P. Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age* I-II, Paris 1886 (rist. Genève 1970).
MHG
Monumenta Germaniae Historica, Berlin-Hannover 1879 sgg.
Morawski 1925
J. Morawski, *Proverbes français antérieurs au XVème siècle*, Paris 1925.
«PBB»
«Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur».

Peckham-La Du 1935
L.P.G. Peckham-M.S. La Du, *La Prise de Defur and Le Voyage d'Alexandre au Paradis Terrestre*, Princeton 1935 (EM 35) (rist. New York 1965).
Pfister 1910
F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman. Commonitorium Palladii, Briefwechsel zwischen Alexander und Dindimus, Brief Alexanders über die Wunder Indiens, nach der Bamberger Handschrift*, Heidelberg 1910 (Sammlung vulgärlateinischer Texte 4).
Pfister 1913
F. Pfister, *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg 1913.
Pfister 1976
F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim a. Glan 1976 (Beiträge zur klassischen Philologie 61).
PL
Patrologia Latina, accurante J.P. Migne, Parisiis 1844 sgg.
Prinz 1993
O. Prinz, *Die Kosmographie des Aethicus*, München 1993 (*MGH* XIV).
RE
Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, Stuttgart 1893 sgg.
Roncaglia 1988
A. Roncaglia, «L'"Alexandre" d'Albéric et la séparation entre "chanson de geste" et "roman"», in *Chanson de geste und höfischer Roman*, Heidelberg 1963, pp. 37-52 (trad. it. in *Il romanzo*, a cura di M.L. Meneghetti, Bologna 1988, pp. 209-27).
Ross 1963
D.J.A. Ross, *Alexander Historiatus. A Guide to medieval illustrated Alexander Literature*, London 1963.
Schmidt 1995
V.M. Schmidt, *A Legend and Its Image. The Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art*, Groningen 1995 (Mediaevalia Groningana 17).
Settis Frugoni 1973
C. Settis Frugoni, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma 1973.
Smithers 1952-1957
G.V. Smithers (ed. by), *Kyng Alisaunder* I-II, London 1952-1957.
ThlL
Thesaurus linguae Latinae I sgg., Lipsiae 1900 sgg.
Walther Boer 1973
W. Walther Boer (ed. by), *Epistula Alexandri ad Aristotelem*,

Meisenheim a. Glan 1973 (Beiträge zur klassischen Philologie 50).

Willis 1934
R.S. Willis Jr., *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*, Princeton 1934 (EM 31) (rist. New York 1965).

Zacher 1867
J. Zacher, *Pseudocallisthenes. Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnung der Alexandersage*, Halle a.S. 1867.

«ZfdA»
«Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur».

«ZfdPh»
«Zeitschrift für deutsche Philologie».

Nota liminare

Ogni epoca racconta di nuovo la storia e si appropria dei suoi miti. Il Medioevo – termine assai vago che copre una lunghissima serie di secoli – è stato particolarmente ingordo, soprattutto dall'XI secolo in poi, del passato anche remoto. Nani sulle spalle di giganti, secondo la celebre metafora, i medioevali potevano fare a meno di ogni scrupolo di fedeltà in questa loro riappropriazione della storia. Facendo proprio il passato, ne riadattavano senza complessi le gesta e i miti, ne ringiovanivano gli eroi portandoli a vivere nel presente.

La figura di Alessandro aveva molti aspetti fascinosi che la rendevano degna di far parte di questa importante e più volte ripetuta operazione culturale di *translatio studii et imperii*. Modello di grande conquistatore ma, fin dai primi racconti storici, anche di abile politico e di mente curiosa e onnivora, il Medioevo ne ha fatto un personaggio intorno al quale cristallizzare i propri sogni di gloria, di cortesia, di esotismo, di *fortitudo* e *sapientia*.

La parabola di Alessandro nella storia è stata così breve e il suo mito in tutte le culture del mondo così immenso che non potevamo certo, non solo per ragioni di spazio, raccogliere tutto quello che il Medioevo europeo ha scritto su Alessandro. Scegliere, sia pure nel solo ambito medioevale, è stata operazione difficile e rischiosa. Noi abbiamo scelto i testi, latini e volgari, più importanti e più belli. Non solo. Abbiamo scelto di giustapporli l'uno all'altro. Dell'alta dose di rischio siamo pienamente consapevoli, tanto più che scelta e giustapposizione non tengono nessun conto di limiti cronologici né geografici né linguistici. Il quadro d'insieme così arbitrariamente costruito tenta di recuperare le linee di tutti i percorsi mitici che il Medioevo ha fatto compiere ad

Alessandro. Ne risulta un testo costruito con la tecnica del *collage*, la cui scommessa è quella di ricomporre in un mosaico coerente le variabili mitiche dei principali ambiti in cui il Medioevo ha giocato la figura di Alessandro. A questo tentativo rimandano i capitoli in cui abbiamo suddiviso il testo e le introduzioni che li accompagnano.

Le traduzioni italiane sono innanzitutto un invito alla lettura dell'originale, ma non rinunciano all'ambizione di offrire non solo testi leggibili ma anche testi letterariamente adeguati ai loro modelli. Non tutti i traduttori si sono cimentati nel rispetto di metri e rime, anche per la diversità dei testi. Tutti hanno però almeno tentato di rispecchiare il ritmo dell'originale, nei limiti del possibile. I problemi che ognuno di noi ha affrontato e – speriamo – risolto, non sempre potranno essere risparmiati al lettore e troveranno posto nelle note. Ogni testo è infatti accompagnato da un commento e da note dove il lettore potrà trovare risposta alle sue legittime curiosità.

Gli indici finali, volutamente scarni e autoreferenziali, dovrebbero essere sufficienti a ricostruire i luoghi del commento dove cercare profili di autori, tradizioni manoscritte di testi, prestiti e scambi e quant'altro.

Avendo rinunciato in partenza alla completezza, per comodità di consultazione, abbiamo riassunto le notizie fondamentali, tradizione per tradizione, in quadri finali a cui rimandiamo anche per una – modesta ma aggiornata – proposta bibliografica.

Mi sia lecito rubare due righe per ringraziare in prima persona, per l'intensa e piacevole collaborazione, Piero Boitani, Corrado Bologna e Adele Cipolla*. Il merito dell'impresa, dove esiste, è equamente diviso tra tutti noi. Inutile dire che i difetti sono tutti imputabili a me.

M.L.

* Sono di P. Boitani le traduzioni e il commento dei testi medio-inglesi; di C. Bologna le traduzioni e il commento dei testi latini, italiani e spagnoli; di A. Cipolla le traduzioni e il commento dei testi tedeschi e norreni; di M. Liborio le traduzioni e il commento dei testi galloromanzi.

TESTI E TRADUZIONI

PROLOGO

Prologo ai prologhi

«Io sono il Prologo.»
Il Prologo, nella tragedia classica come nella moderna opera lirica, diviene primo Personaggio in scena (Leoncavallo, *I Pagliacci*: «Si può? [...] (*salutando*) Signore! Signori! [...] Scusatemi / se da sol mi presento [...] – Io sono il Prologo. / Poiché in scena ancor le antiche maschere / mette l'autore, in parte ei vuol riprendere / le vecchie usanze, e a voi di nuovo inviarmi»).

Da questo luogo cruciale, ovviamente, prende l'avvio qualsiasi percorso di lettura. Luogo di densità straordinaria, giacché la sua funzione d'orientamento del lettore lega strettamente il libro che deve venire al titolo appena scandito (del quale la prefazione è solo un prolungamento, un commento, una determinazione meglio tematizzata, come sostenne uno specialista di prologhi, Jean Paul, nel *Prodromus galeatus* al suo *Jubelsenior*), il Prologo dà informazioni, indirizza, seleziona, scarta, sintetizza, ribadisce, preannuncia. Fornisce, come ha scritto Novalis, le «istruzioni per l'uso» dell'opera.

Il Prologo chiama alla lettura quando ormai il testo è stato concluso. S'incastona nel luogo d'una finta innocenza, porge con gesto in apparenza generoso l'offerta di una spontaneità programmata. Di fatto il Prologo esercita una calibrata strategia della seduzione e dell'invito; teatralizza la voce dell'*auctor*, fa respirare il titolo sulla soglia del testo. Come disse una volta Borges appunto a proposito del titolo, facendo cenno all'idea antica del testo-edificio, del testo-teatro dove le idee occupano spazi e si distribuiscono in luoghi che sono nel contempo editoriali e mentali, potremo pensare anche il Prologo quale *vestibolo* del libro.

Al pari d'ogni altro *manifesto*, esso finge d'avviarci al nascere di qualcosa che in realtà è già nato, di suggerirci che stiamo per

assistere all'evento della venuta al mondo di un individuo il quale, all'interno dell'Edificio, ha già voce piena e matura.

Il Prologo sta lì proprio per sedurre e convincere, per valorizzare il testo e nel contempo per compendiarne il senso e la dinamica profonda, così come l'*ouverture* o la sinfonia fanno in un'opera musicale. Il Prologo è spesso, dice Genette (*Soglie. I dintorni del testo*, trad. it. Torino 1989), «una civetteria paratestuale». Esso finge di svolgere un ruolo servile, di «spiegare» l'opera, e invece intende soprattutto parlare alla posterità, dilatare il *tempo del testo* verso il futuro, in direzione dell'infinito.

Nel *corpus* romanzesco di Alessandro Magno il ruolo del Prologo è anzitutto di *giustificare la leggibilità* delle imprese d'un eroe pagano, assunto a modello negativo di ambizione sfrenata, di oltranza e di sfida diabolica alle leggi naturali e sovrannaturali, a opera della tradizione moralistica, parenetico-didascalica e teologica. Avanzando, in perfetta falsa coscienza, l'alibi della profilassi etica, il Prologo esalta le virtù di chi virtù non potrebbe possedere per definizione, dal momento che il suo essere vissuto prima di Cristo ne fa, irriducibilmente, *un eroe pagano*.

È necessario un Prologo, per legittimare e giustificare quest'eroe pagano fascinoso e intimidatorio.

Alessandro, nel ciclo romanzesco tardo-antico di immensa fortuna medievale, è fra l'altro un *avatar* mitizzato di quell'Eracle/Ercole cui, nella tradizione classica, spetta l'arduo compito cosmogonico di *riordinare e chiudere il mondo*, sancendo l'insuperabilità dei suoi limiti; ma che svolge nel contempo anche l'altro ruolo non meno decisivo di audace gareggiatore con il limite, curioso dell'illimitato e dell'oltranza. Non a caso è lui, al pari di quell'Eracle antico, a porre sull'estrema soglia orientale il motto imperioso e deterrente: *Non plus ultra*.

Così Alessandro vive e prospera attraverso una millenaria vicenda testuale riplasmando su di sé, sul proprio scheletro figurale, questa e altre maschere (*personae*) mitico-leggendarie, anche storiche e «costruite» in dimensione storiografica, ma sempre potentemente connotate in senso allegorico. È in tale prospettiva che il pensiero cristiano non tarda a rielaborare in chiave metafisica anche Alessandro-Eracle, trasformandolo nel mediatore fra alto e basso, fra cielo e terra, fra acqua e fuoco, fra est e ovest, fra bene e male, fra geografia e storia, fra storia e mito.

Già nel pensiero tardo-antico, e poi sempre più acutamente

nella riflessione medievale, Alessandro diviene il conquistatore-confinatore dell'universo, colui che ha «concluso» l'opera della creazione, «chiudendo» spazio e tempo, determinando l'essere così della realtà, e anche il suo poter-essere (poter-essere-pensata) diversamente. Alessandro è una certezza e una promessa, una memoria e un'attesa. Ha agito e tornerà ad agire. È stato e tornerà a essere. Come Cristo, come l'Anticristo, come il diavolo di cui si narra sia figlio; come l'intera mitologia pagana che in lui, eroe della soglia e del superamento, si assomma e si annulla.

Per questa via il Prologo ad Alessandro lascia trapelare la contraddizione radicale della narrazione epico-romanzesca: desiderare «la Storia» e generare «le storie», garantire veridicità e dar vita alla finzione della verosimiglianza. Il Prologo dichiara di poter autorizzare anche «le storie» peccaminose, deliranti, ispiratrici di male e di tentazione, orientandole allegoricamente, quali *exempla* eticamente validi, verso un orizzonte metastorico che le riscatta e sublima: cioè verso «la Storia». Qualcosa del genere s'intuisce nel fondo ombroso, doppio, ipocrita di certi manifesti detrattori, pieni di geremiadi e di minacciose condanne, preposti con spirito preventivo a libri pericolosi, tanto più quanto più avvincenti. Penso alla Prefazione del *Liber monstrorum de diversis generibus* (dove le vicende stesse di Alessandro fungono da fonte inesauribile), che muove i primi passi verso l'elencazione e l'ortopedizzazione della teratologia dichiarando di voler demitizzare il *rumorosus sermo* e i *mendacia* prodotti «dai poeti e dai filosofi»: ma poi scivola nella palude, e si lascia avvolgere dallo stesso velo dell'affabulazione, della seduzione sirenica. Difatti la sua *historia* trascolora in *fabula*, e l'anonimo autore-prefatore, in persona del Prologo, non trova metafora migliore, dovendo identificare la propria opera, di quella, appunto, della bifida, biforme e perciò pericolosissima Sirena. Il Libro, dice, sarà costruito in modo tale che, come quel mostro, sarà «almeno nel capo a misura umana» (e questo *caput*, testa pensante e razionale, dovrebb'essere proprio lui stesso, il Prologo, che con mirabile *mise en abyme* si dichiara *monstrum*, Sirena), mentre seguiranno «in basso sì grandi favole ispide, squamose, di vario tipo» (cioè le favolose storie che non sono *credenda*, e la cui menzognera innaturalezza il Libro intende denunciare).

Fra tutti i prologhi dei testi legati al ciclo di Alessandro, a sua volta implicato in una fra le più straordinarie vicende di versioni,

volgarizzamenti, adattamenti che la storia letteraria conosca, due in particolare fungono da viatico eccellente per un cammino come quello che è stato ideato e cadenzato nelle tappe di questo libro.

C'è, anzitutto, la letterina d'accompagnamento che Leone Arciprete, il primo traduttore occidentale del *Romanzo* attribuito allo storico greco Callistene (ma di fatto composto nell'ambiente culturale di Alessandria verso la prima metà del III secolo d.C.), mise in testa alla sua fatica (databile al 950 circa), destinata a trasformarsi, come *Historia de preliis*, dopo successive e sempre più intense interpolazioni, in uno fra i più esuberanti e diffusi *works in progress* dell'Occidente medievale.

«Io esorto ai prologhi», diceva Arsenio Frugoni (*La biblioteca di Giovanni III duca di Napoli* [*Dal* Prologus *dell'arciprete Leone al «Romanzo di Alessandro»*], «Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma» IX 1969, pp. 161-71), invitando alla lettura di queste due facciate del manoscritto italiano, oggi a Bamberga (è il Ms. E.III. 14), che rappresenta il capostipite d'una prosapia vastissima e fortunata; e aggiungeva: «la coscienza dell'opera e di sé, che si esprime più nel prologo, è un fatto che importa considerare».

I due *volets* del Prologo di Leone configurano alla perfezione il profilo dell'intellettuale-tipo della metà del X secolo, in una corte come quella napoletana dei duchi Giovanni III (928-969 circa) e Marino II (944-975 circa) legati all'impero di Costantinopoli da ragioni culturali, ma soprattutto politico-amministrative (Leone parla di *quaedam necessitas* che motivò la sua partenza per l'Oriente): *clericus* fedele ai suoi *excellentissimi seniores*, e a Teodora, moglie di Giovanni, *gloriosa ducissa* e *senatrix Romanorum*, nipote di Marozia e cugina di Alberico, dominatori al tempo nell'antica capitale del mondo: spirituale lettrice notturna (*die noctuque sacrae scripturae meditabatur*), raffinata raccoglitrice di libri, capace di studiare in greco e in latino e «portatrice a Napoli di quella dignità romana, particolare e insieme imperiale», come ancora Frugoni rileva sottilmente.

Nella seconda parte del Prologo Leone Arciprete narra la vicenda di politica culturale napoletana che presiede alla traduzione dello pseudo Callistene, cioè il desiderio di Giovanni, in memoria di Teodora scomparsa, di rinnovare la Biblioteca di Palazzo (*statuit mente sua ordinem scripturarum inquirere et praeclare or-*

dinare), avviando il recupero, la versione e la copia di molti libri inesistenti in Italia, e invece conservati a Costantinopoli. Il progetto ducale è chiaro: adeguare a un nuovo ordine necessario la cultura italiana, non indegna del passato imperiale e ambiziosa di riagganciare l'antica *secunda Roma* ormai autonoma, perduta nel suo fasto cerimoniale. Diremmo oggi che questa *translatio studiorum et librorum* dipende da un profondo rinnovamento epistemologico, ed è intesa a produrre un'altrettanto tangibile *renovatio* in termini di potere e di quella che ormai siamo abituati a definire la sua esibizione in *immagine*.

La traduzione e/o la riedizione con nuove cure dei libri antichi preservati nella nuova capitale del vetusto impero, cercati e scovati con passione meticolosa, è una metamorfosi antropologica, oltre che politica e culturale. Giovanni è presentato da Leone come un bibliofilo acuto, un intelligente cacciatore di carte: *anxie inquirens sicut philosophus*. Dice Leone che *renovavit atque meliores effec[it]* i codici trasportati a Napoli da Costantinopoli. Ma il «restauro» non si limitò alla riparazione dei fogli guastati dal tempo, al ripasso dell'inchiostro sbiadito, alla trascrizione dai caratteri greci in quelli latini «beneventani», eleganti e difficili, di gran moda ormai nel meridione d'Italia dominato dai benedettini di Montecassino. «Trasferendo» in Italia il canone letterario, filosofico, artistico della «nuova Roma» sorta sul Bosforo per conservare nei secoli l'idea dell'unità e della continuità fra culture e nazioni, sancite in un passato glorioso, i duchi napoletani replicavano l'antico progetto di Carlo Magno, il cui «rinnovamento» (come ha ben riassunto Ernst Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. Firenze 1992, p. 37) «poteva essere interpretato come il trasferimento dell'impero romano a un altro popolo». Non a caso l'espressione *translatio studii* fa la sua comparsa per la prima volta nella pubblicistica dell'età di Carlo il Calvo, in parallelismo con la formula della *translatio imperii*: come il potere, così la cultura che si richiama alla discendenza di Roma da quella trae «l'idea dell'estensione mondiale», e quindi «ha carattere non nazionale, bensì universale». Il pensiero biblico forniva l'argomentazione storico-teologica della sostituzione di un regno da parte di un altro, e del «passaggio dell'impero di gente in gente a causa delle ingiustizie, degli oltraggi e delle frodi» (*Eccl.* 10,8); «è Dio che alterna i tempi e le stagioni, / che trasferisce il potere e lo costituisce» (*Dan.* 2,21).

Tradurre i libri antichi dal greco di Bisanzio al latino che perpetua Roma e riordinare nel contenuto e nella forma le opere latine a rischio d'oblio presenti *in dominatione* dei signori napoletani significa dunque, per i duchi e per il loro fedele *clericus*, l'arciprete Leone, *trasferire* (*transferre*, da cui *translatio*!), *riportare* in Occidente ciò che l'Oriente dall'Occidente in antico trasse e protesse mentre l'impero romano veniva squassato dai barbari, e ciò che il tempo minaccia di far perdere per sempre della *memoria dell'Origine*. C'è però un'allusione, un segno straordinariamente fine nella scelta di Leone di introdurre nel latino di Roma, ormai innervato da forme mentali e linguistiche del nuovo volgare italiano, accanto a molti scritti agiografici, la *Cronografia* di Teofane (forse), il *Bellum Iudaicum* di Giuseppe Flavio e la *Gerarchia celeste* dello pseudo Dionigi l'Aeropagita (ed è interessante in questo contesto la citazione delle *Deche* di Tito Livio: che non deve far pensare a una retroversione dal greco, ed è invece sintomo d'un rinnovato interesse per la storiografia romana antica). Ma conta soprattutto la *Historia Alexandri*, libro «storico» e tuttavia sottilmente «romanzesco», «colto» e «popolare» insieme, e ancora «orientale» e «universale», «teratologico» e «storiografico», «fantastico» e «allegorico», «pagano» e «cristianizzato» (o «cristianizzabile»)...

La «Roma» del Medioevo latino (ma più ancora di quello greco-bizantino) è un'idea, un'allegoria. È la prosopopea di un ricordo e di un desiderio, l'icona mentale collettiva di un passato di colpe e di punizioni. Come lo stesso Curtius ha ricordato (*Letteratura europea* cit., pp. 37-8), in Girolamo, Ambrogio, Prudenzio, Agostino e altri Padri dei primi secoli si diffonde l'immagine di una Roma penitente in veste di peccatrice che, in preda al rimorso per il sangue dei martiri versato, viene infine riammessa nella comunità cristiana: «le virtù tanto celebrate di Roma, dall'angolo visuale del cristianesimo, sono altrettanti difetti; lo sguardo del cristiano deve rifuggire dalla Roma terrena la cui storia fa parte della *civitas terrena*, cioè del regno del maligno, e deve rivolgersi invece alla *civitas Dei*, regno soprannaturale di Dio».

«Trasferita» da Atene a Roma, quindi da Roma a Bisanzio, ritornata da Bisanzio in Italia, e diffusa in tutte le nuove nazioni europee dove si parla e si scrive in volgare, la cultura (lo *studium*) rappresenta il tessuto che tenacemente connette l'antico al moderno, il classico al medioevale. Due secoli dopo (1160 circa) che

Leone Arciprete avrà completato la *translatio* dal greco in latino del *Romanzo di Alessandro*, dichiarando nel Prologo di voler contribuire al «rinnovamento» spirituale e culturale dell'Occidente (di Napoli: quindi di «Roma»), nel prologo d'uno dei più bei romanzi di tutto il Medioevo, il *Cligès* (vv. 25-42), Chrétien de Troyes si contrapponeva ferocemente agli *antiqui*, come uno dei *clerici moderni* (non importa se latini o neolatini), capaci ormai di sostituire la propria voce forte e limpida alla loro, pallida e fioca al pari del Virgilio che Dante incontrerà sulla soglia dell'*Inferno*:

Per les livres que nous avons
les fez des anciens savons
et del siegle qui fu jadis.
Ce nos ont nostre livre apris
qu'an Grece ot de chevalerie
le premier los et de clergie.
Puis vint chevalerie a Rome
et de la clergie la some,
qui or est an France venue.
Dex doint qu'ele i soit maintenue
et que li leus li abelisse
tant que je mes de France n'isse
l'enors qui s'i est arestee.
Dex l'avoit as altres prestee:
car de Grezois ne des Romains
ne dit an mes ne plus ne mains,
d'ax est la parole remese
et estainte la vive brese.

(«Dai libri che possediamo
conosciamo i fatti degli antichi
e del tempo passato.
I nostri libri ci hanno insegnato
che la Grecia per prima ebbe l'onore
della cavalleria e della dottrina.
Poi venne a Roma la cavalleria
e il fiore della dottrina,
che adesso è venuta in Francia.
Voglia Iddio che qui si trattenga
e sia tanto soddisfatta del luogo
che non se ne vada più via dalla Francia

quell'onore che adesso si è fermato da noi.
Dio lo aveva dato agli altri solo in prestito:
infatti, dei Greci e dei Romani
non si discorre più né molto né poco:
la loro parola è trascurata
e la viva brace è spenta»).

Ma nella prima parte del Prologo Leone Arciprete aveva già saldato l'idea della continuità lineare di un lascito ereditario, sempre uguale a sé stesso e sempre diversificato nella *renovatio*, all'altra dell'*utilitas* spirituale, etica, religiosa, che la scrittura/lettura della *legenda* relativa agli eroi pagani può offrire anche al buon cristiano. Aprendosi sulla scena della battaglia, della lotta all'ultimo sangue con cui gli *excellentes viri infideles* incisero una traccia nella storia, il Prologo spezza immediatamente in due il tempo, quindi la narrabilità: gli antichi furono pagani, perché operarono *ante adventum Christi*; la modernità è cristiana, e all'antichità può rivolgersi, nonostante tutto imitandola ma depurandola, raffinandola. La logica contrappositiva ed eccettuativa del «nonostante» avvia il discorso: *quamvis exstitissent pagani*... «Ciò nonostante», l'utilità del leggere e dell'apprendere fa di questi eroi *idolis servientes*, infedeli, violenti, bellicosi, un possibile prototipo da imitare. Nel Prologo di Leone, come in tanti altri luoghi affini, la memorabilità è ragione di imitabilità, e la stessa diegesi è latrice di messaggi moralmente produttivi: il racconto delle *res gestae* compiute dagli antichi è «di per sé» prezioso, se filtrato dall'esperienza difensiva del pensiero cristiano, *quia cunctos ad meliorem provocat actionem*. A questo fine occorre proteggere, conservare, trasmettere, tradurre e diffondere la memoria di quei *certamina*, di quelle *victoriae*. Equiparandosi ai loro *commilites* pagani, commisurando la propria piccola statura di *nani* su quella dei *gigantes* che li sorreggono (per parafrasare il celebre apologo di Bernardo di Chartres, riferito da Giovanni di Salisbury), i moderni possono ottenere attraverso l'insegnamento degli *spirituales homines* un viatico utile a intraprendere il cammino sulla *via salutis*.

Come ha scritto Frugoni, «il *Prologo* è la storia [...] anche di una biblioteca». La biblioteca contenente la sapienza antica, rinnovata e riedificata dai traduttori (che saranno gli *auctores*), dai copisti (gli *scriptores*), *aedificat*, «edifica», «costruisce» attraverso l'*imitatio*: non più solo *Christi*, ma anche *excellentium virorum infidelium ante adventum Christi, quamvis exstitissent pagani*. Non so-

lo è bene distinguersi dai pagani, prendere da loro le debite distanze. Imitare gli *exempla*, le *historiae* di quelli fra di loro che seppero comportarsi *caste et fideliter*, riconoscendo nelle storie narrate intorno a essi un preannuncio della storia sacra, è lecito e anzi propizio.

Qui risiede il valore profondo del prologo di Leone, che inaugura l'ingresso in Occidente dell'«orientale» Alessandro, la sua ri-conversione nel quadro della storia cristiana attraverso l'*historia* che lo dichiara e racconta. L'antica sanzione dei *figmenta poetarum*, il veto fulminato fin dal tempo di Girolamo (*Epistula ad Damasum*) contro la scrittura come finzione, come inganno e sirenica seduzione morale, si avvia con lento processo di riscatto a quella svolta liberatoria che secoli più tardi, nella nuova *renovatio* umanistica, sigillerà perentoriamente Giovanni Boccaccio nelle *Genealogiae deorum gentilium* (XIV 18): *non esse exitiale crimen libros legere poetarum*.

Una diecina d'anni o poco più dopo la morte di Boccaccio, lavorando intorno ai suoi *Canterbury Tales* con la mente non solo al *Decameron*, ma anche a Dante e Petrarca, l'ex-paggio di corte Geoffrey Chaucer (che conobbe Curzio Rufo e forse anche l'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon) introduceva il racconto del Monaco *de casibus virorum illustrium* con una breve galleria di eroi coincidente con la storia dell'umanità scolpita nell'*heroic couplet* di decasillabi, dal tradimento di Lucifero fino a Giulio Cesare. Lo scopo era di mostrare, attraverso il fato glorioso ma tragico di Alessandro, l'incostanza della Fortuna, fanciulla bendata, alata e lievissima, che rotola senza meta sulla sfera-mondo o fa girare vorticosamente la sua ruota, su cui tutti gli uomini sono pareggiati, tutti subendo lo stesso destino alterno, a seconda di come, leggera, capricciosa, inafferrabile, instabile, la dea decide: e quindi di come «la ruota gira».

Incassato nel *Monk's Tale*, il paragrafo *de Alexandro* riprende in circa quaranta versi il filo antichissimo e aggrovigliato della storia dell'eroe greco, elaborata *in partibus infidelium* ma «ciò nonostante» memorabile: anzi, così comune da essere nota a chiunque:

The storie of Alisaundre is so commune
That every wight that hath discrecioun
Hath herd somwhat or al of his fortune...

Ormai inserito nella storia sacra, l'*hagio-graphia* che totalizza il sapere sacro e sacralizza l'intero sapere, Alessandro è uno di quei personaggi «comuni», utili come *exemplum* allegorico da imitare nella vita, al pari di altri eroi più recenti, i cui *certamina* e le cui *victoriae*, descritte dai poeti e cantate dai giullari nelle piazze, appaiono non più vane *fabulae* diaboliche, ma archetipi da applicare nella vita rinnovandone la memoria attraverso le proprie azioni.

François Villon, straordinario giullare-poeta che alla metà del Quattrocento rinnoverà l'antico modello del *sirventes* provenzale facendosi cantore grottesco e disperato di morte e di nostalgia, di corpi sfatti e di anime sfigurate dal peccato, di fortuna e di sventura, saprà ormai tutto di Alessandro, suo concittadino nella Parigi dei bassifondi e dell'Università, come pure dei mercanti vogliosi d'imitare, risalendo la storia *à rebours*, lo spento lusso cortese e feudale nelle grasse città imborghesite di Francia. Alessandro, quello che tutti conoscono, quello dell'*exemplum* celeberrimo del pirata Diomede che dà lezione di onestà e di morale all'imperatore bramoso di potere, scivola nel *Testament* con gli altri eroi del *temps de [l]a jeunesse* del poeta, che chiede solo, nel suo lamento *in extremis*, ironico e malinconico, di poter incontrare un *autre piteux Alixandre*, nuovo santo laico protettore dei vagabondi e degli sbandati, e d'essere infine *jugié... de [s]a voys*.

I tempi erano ormai maturi, dunque, per l'imborghesimento di sant'Alessandro. Tutto s'era giocato a partire dai primi del Duecento, ai primi passi di quella civiltà borghese cittadina, concretissima, fattiva, ma ancora immersa nel ricordo dell'età dei castelli. Giusto allora un figlio di mercante innamorato della Francia e dei suoi libri, Francesco di Bernardone d'Assisi, conguagliava l'*imitatio Christi et sanctorum* all'*imitatio heroum et ducum* antichi e moderni, e parlando dei suoi umili, pacifici confratelli evocava i cavalieri di re Artù, il quale con Alessandro e altri prodi era ormai entrato nel canone dei mitici eroi antichi: *isti sunt fratres mei tabule rotunde...*

E allora non stupirà eccessivamente che uno dei massimi spirituali francescani, Ubertino da Casale, maestro a Firenze negli anni di Dante, pauperista estremo, autore del capolavoro dell'escatologismo medievale, l'*Arbor vitae crucifixae*, accettasse quel parallelismo. In una splendida glossa parenetica ruvidamente contestativa allegata alla cosiddetta *Legenda Perusina* (cfr. *Scripta Leo-*

nis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci, a cura di R.B. Brooke, Oxford 1970, p. 208), proprio mentre lanciava ai «cristiani» l'invito a distinguersi dai «pagani», egli richiamava all'esigenza dell'*imitatio* (estesa a rimarginare il divario fra esperienza religiosa ed esperienza laica, simboleggiata dagli eroi dell'epopea volgare) come inderogabile prassi della nuova fede: *Vos fratres minores [...] facietis [...] sicut faciunt istriones, qui cantant ictus Roclandi et Oliverii et pungnatorum, et ipsi numquam dederunt unum ictum in bello. Sic multi student scire <et?> aliis dicere facta sanctorum et eorum nolunt opera imitari* («Voi frati minori [...] fate [...] come fanno gli istrioni, i quali cantano i duelli di Rolando, di Oliviero e dei paladini, ma loro non sono mai scesi sul campo di battaglia. Così molti si sforzano di sapere e di raccontare agli altri le gesta dei santi, ma non hanno alcuna intenzione di imitare le loro opere»).

C.B.

Prologo 1. Prologo

Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro*, Prologo

1

Certamina vel victorias excellentium virorum infidelium ante adventum Christi, quamvis exstitissent pagani, bonum et utile est omnibus Christianis ad audiendum et intelligendum tam praelatis quam subditis, videlicet saecularibus et spiritualibus viris, quia cunctos ad meliorem provocat actionem. Nam prelati, id est rectores, legendo et considerando quemadmodum praedicti pagani idolis servientes agebant se caste et fideliter atque in omnibus se inreprehensibiliter ostendebant, per eorum exempla bonorum operum ita acuant mentes suas, eo quod fideles et membra Christi esse videntur, ut multo magis meliores se illis demonstrent in castitate et iusticia atque pietate. Subiecti vero, id est milites sub milicia constituti, legendo vel audiendo talia certamina et operationes commilitum suorum, qui magis daemonibus quam Deo militabant, certent se prudentiores ostendere illis in omni opere bono, sicut decet militibus Christi. Nam dominis carnalibus pure et fideliter secundum praeceptum apostoli deserviant, Deo vero, creatori suo, tota mente ita decertent famulari custodiendo precepta eius, nulli umquam violentiam facientes aut aliena auferentes, sed in sua substantia abundantes, sicut precursor et baptista Christi, beatus Johannes, in evangelio precepit, ne, quod ab-

Prologo 1. Prologo

Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro*, Prologo*

1

È opportuno e giusto che tutti i cristiani, così i prelati come i sudditi, cioè i religiosi e i laici[1], ascoltino e sappiano interpretare le battaglie e le vittorie[2] dei più eminenti tra gli infedeli che vissero prima dell'avvento di Cristo, per quanto essi fossero pagani: tutti, infatti, saranno spinti a migliorare il loro comportamento[3]. Infatti i prelati (s'intenda: i capi)[4], leggendo e riflettendo su come quei pagani di cui si diceva riuscirono a vivere casti e rispettosi della loro fede, pur essendo schiavi degli idoli, e a rivelare un'assoluta dirittura in ogni comportamento[5], attraverso l'esempio delle loro buone azioni dovranno rendere così acuta la propria coscienza[6], dato che sono davvero fedeli di Cristo e sue membra, da mostrarsi di gran lunga superiori ai pagani in castità, giustizia e pietà[7]. Quanto ai sudditi (cioè i soldati ordinati nelle schiere d'un esercito), leggendo o ascoltando narrare le battaglie e le azioni dei loro compagni d'arme che militavano più nelle file dei demoni che in quelle di Dio[8], si battano per mostrarsi più abili[9] di loro nel compiere qualsiasi buona azione, come si addice ai soldati di Cristo. Dovranno infatti servire i loro signori terreni[10] con schiettezza e fedeltà, secondo quanto prescrive l'Apostolo[11], e lottare per servire con tutta l'anima il vero Dio, loro creatore, rispettando e osservando[12] i suoi comandamenti senza mai far violenza ad alcuno o rubare ciò che è di proprietà altrui[13], ma sentendosi ricchi di quel che hanno, come ammonisce nel Vangelo[14] il beato Giovanni Battista, precursore di Cristo, affinché (Dio non

sit, militando saeculo alienentur a militia caelesti. Licet namque et spirituales homines audire, quae et qualia certamina vel quam benignas operationes propter amorem saeculi in se habebant pagani ab initio usque ad adventum Christi, ut merendo considerent, quam sapientes et pios viros tunc possidebat diabolus excecando mentes illorum, ne suum agnoscerent creatorem et servirent creaturae potius quam creatori, et ideo intelligebant, quam iustum et necessarium fuit humano generi adventus Christi, quia secundum sacram scripturam, si nos non visitasset ex alto redemptor noster demonstrando se ipsum nobis viam salutis, per quam salvaremur, ut eum solum in trinitate adoraremus ipsumque verum creatorem omnium agnosceremus, funditus nos omnes in aeternum perieramus. Quapropter pura mente cum apostolo admirando proclamemus: «O altitudo sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius». Et iterum cum psalmista requirentes exclamemus: «Quis loquitur potentias Domini et auditas faciet omnes laudes eius?». Subaudis: nemo.

2.

Interea regnantibus Constantino et Romano, magnificis imperatoribus Christianorum, et principatum ducatus totius Campaniae dominantibus Johanne et Marino, excellentissimis ducibus atque consulibus, quibus quaedam necessitas accidit transmittendi missum suum usque Constantinopolim ad eosdem prefatos imperatores, et tunc miserunt illuc Leonem archipresbiterum valde fidelem. Quo pergente in eandem Constantinopolitanam urbem coepit inquirere libros ad legendum. Inter quos invenit historiam continentem certamina et victorias Alexandri, regis Macedoniae. Et nullam neglegentiam vel pigritiam habendo sine mora scripsit et secum usque Neapo-

voglia!), combattendo per le cose terrestri, non escano dall'esercito celeste[15]. Anche gli uomini spirituali[16] potranno ascoltare con giovamento la narrazione delle gesta guerresche e delle buone azioni compiute dai pagani per amore del mondo, dalle origini fino all'avvento di Cristo[17]: potranno così riflettere vantaggiosamente su quanti uomini saggi e onesti in quel tempo erano preda del diavolo, il quale accecava le loro menti perché non riconoscessero colui che li aveva creati, obbedendo alla creatura invece che al creatore. Si capisce così per quale motivo[18] fu giusta e necessaria per il genere umano la venuta di Cristo. La Sacra Scrittura[19] ci insegna, infatti, che se il nostro redentore non fosse sceso fra noi dall'alto dei cieli per far sì che noi adorassimo solo lui, uno e trino[20], e lo riconoscessimo come il vero creatore dell'universo, rivelandoci d'essere lui la via della salvezza, la via lungo la quale verremo[21] tratti a salvazione, saremmo tutti morti in eterno, senza scampo. Per questa ragione con anima limpida proclamiamo insieme con l'Apostolo: «O abisso insondabile della sapienza e della scienza di Dio! Quanto impenetrabili sono i suoi giudizi e inesplorabili le sue vie!»[22]. E aggiungiamo ancora, con il Salmista: «Chi potrà ridire le potenti opere del Signore, e far risuonare tutte le sue lodi?»[23]. Il sottinteso[24] è: nessuno.

2.

Durante il regno di Costantino e Romano, gloriosi imperatori della cristianità, e mentre erano duchi dell'intera Campania Giovanni e Marino, eccellentissimi duchi e consoli, avvenne che a questi ultimi occorresse[25] di inviare un loro messaggero a Costantinopoli presso quei due imperatori; e vi mandarono l'arciprete Leone, un loro fedelissimo. Non appena giunse a Costantinopoli, Leone prese a cercare dovunque dei libri da leggere: e fra questi trovò una storia che conteneva il racconto delle battaglie e delle vittorie di Alessandro, re di Macedonia. Così, senza pigrizia e senza por tempo in mezzo, subito la trascrisse e se la portò a Na-

lim deduxit ad suos predictos excellentissimos seniores et ad praeclaram et beatissimam coniugem eius, Theodoram videlicet senatricem Romanorum, quae die noctuque sacrae scripturae meditabatur. Viduarum namque et orfanorum atque diversorum advenarum protectrix indeficiens permanebat. Quae iuvenili aetate cursum vitae finiens infra tricesimum octavum annum migravit ad Dominum. Post cuius transitum praefatus Johannes, excellentissimus consul et dux, vir eius et Deo amabilis, statuit mente sua ordinem scripturarum inquirere et praeclare ordinare. Primum vero libros, quos in sua dominatione invenit, renovavit atque meliores effectus, deinde anxie inquirens sicut philosophus, quoscumque audire vel habere potuit, sive rogando seu precando multos et diversos libros accumulavit et diligenter scribere iussit. Maxime ecclesiasticos libros, Vetus scilicet atque Novum Testamentum, funditus renovavit atque composuit. Inter quos historiographiam videlicet vel chronographiam, Joseppum vero et Titum Livium atque Dyonisium, caelestium virtutum optimum predicatorem, atque ceteros quam plurimos et diversos doctores, quos enumerare nobis longum esse videtur, instituit. Eodem namque tempore commemorans ille sagacissimus predictus consul et dux prefatum Leonem archipresbiterum habere iam dictum librum, historiam scilicet Alexandri regis, vocavit eum ad se et de greco in latinum transferri precepit, quod et factum est, sicuti sequentia docent, omnibus vero laborantibus tam doctoribus quam scriptoribus bonum retribuens meritum pro salute animae et memoria nominis sui.

poli, dove la consegnò ai suddetti suoi signori e all'illustre e benedetta moglie d'uno di loro[26], Teodora, senatrice romana, la quale passava il suo tempo, notte e giorno, a meditare sulla Sacra Scrittura: ed era un'instancabile protettrice di vedove, di orfani e dei molti e vari pellegrini. Teodora chiuse ancor giovane l'arco della vita, andandosene al Signore[27] all'età di trentott'anni. Dopo la sua morte suo marito, il citato Giovanni, eccellentissimo console e duca, fedele alla legge di Dio, decise di avviare un'analisi accurata e un radicale riordino della biblioteca[28]. Prima di tutto fece cercare, trascrivere e migliorare nel testo i libri che trovò nel suo ducato; quindi, andando in cerca con la sollecitudine propria del saggio[29], per quanto gli fu possibile raccolse informazioni e cercò di entrare in possesso di libri, chiedendo e pregando: e ne accumulò molti su svariati argomenti, e li fece copiare con ogni cura[30]. Fece riscrivere e ricomporre uno dopo l'altro in particolar modo libri di Chiesa, ossia il Vecchio e il Nuovo Testamento. Fra di essi mise anche libri di storiografia e di cronografia, come Giuseppe[31], e Tito Livio e Dionigi, ottimo predicatore delle virtù celesti[32], e molti altri differenti scrittori dotti[33], che ora mi sembra troppo lungo elencare[34]. Nello stesso tempo, giacché quell'avvedutissimo console e duca si ricordò del fatto che l'arciprete Leone[35] possedeva il libro con la *Storia del re Alessandro*, lo chiamò e gli ordinò di tradurlo[36] dal greco al latino. E ciò fu fatto, come mostrano le pagine che seguono. Il duca diede a tutti coloro che avevano lavorato all'impresa, sia agli autori, sia ai copisti che s'erano occupati della trascrizione, una ricompensa adeguata al merito, per la salute dell'anima sua e per la buona memoria del suo nome[37].

Prologo 2. Alessandro è fin troppo noto

Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales. Monk's Tale, de Alexandro* 2631-70

The storie of Alisaundre is so commune
That every wight that hath discrecioun
Hath herd somwhat or al of his fortune.
This wyde world, as in conclusioun,
He wan by strengthe, or for his hye renoun
They weren glad for pees unto hym sende.
The pride of man and beest he leyde adoun,
Wherso he cam, unto the worldes ende.

Comparisoun myghte nevere yet been maked
Bitwixe hym and another conquerour;
For al this world for drede of hym hath quaked.
He was of knyghthod and of fredom flour;
Fortune hym made the heir of hire honour.
Save wyn and wommen, no thing myghte aswage
His hye entente in armes and labour,
So was he ful of leonyn corage.

What pris were it to hym, though I yow tolde
Of Darius, and an hundred thousand mo
Of kynges, princes, dukes, erles bolde
Whiche he conquered, and broghte hem into wo?
I seye, as fer as man may ryde or go,
The world was his – what sholde I moore devyse?
For though I write or tolde yow everemo
Of his knyghthod, it myghte nat suffise.

Prologo 2. Alessandro è fin troppo noto

Geoffrey Chaucer, *Racconti di Canterbury. Racconto del Monaco, de Alexandro* 2631-70*

La storia di Alessandro è sì comune
Che chi possegga l'uso di ragione
Tutto, o quasi, sa di sue fortune.
L'immenso mondo, a dirla in conclusione,
Soggioga a forza, e sua reputazione
Fa sì che pace tutti chiedan grati.
L'orgoglio atterra di bestia e di nazione,
Ovunque vada, del mondo ai quattro lati.

Nessun confronto, certo, si può fare
Fra lui e un altro gran conquistatore;
Ché il mondo dal timor fece tremare.
Di nobiltà e cavalleria fu fiore;
Fortuna lo fe' erede del suo onore.
Nessuna cosa, fuor di donne e vino,
In guai e in guerra ne placò l'ardore,
Sì tanto il suo coraggio era leonino.

Qual gloria avrebbe in più se vi dicessi
Di Dario e d'altri centomila arditi
Principi, baroni, duchi, re, gli stessi
Che vinse tutti, lasciando immiseriti?
Ovunque in sella o a pie' andar si può spediti,
Il mondo conquistò – ch'altro poi dire?
Se racconti cantassi anche infiniti
Di sua cavalleria, mai potrà bastare.

Twelf yeer he regned, as seith Machabee.
Philippes sone of Macidoyne he was,
That first was kyng in Grece the contree.
O worthy, gentil Alisandre, allas,
That evere sholde fallen swich a cas!
Empoysoned of thyn owene folk thou weere;
Thy sys Fortune hath turned into aas,
And for thee ne weep she never a teere.

Who shal me yeven teeris to compleyne
The deeth of gentillesse and of franchise,
That al the world weelded in his demeyne,
And yet hym thoughte it myghte nat suffise?
So ful was his corage of heigh emprise.
Allas, who shal me helpe to endite
False Fortune, and poyson to despise,
The whiche two of al this wo I wyte?

Prologo 3. I sospiri di Alessandro

Walter Map, *de nugis curialium*, Distinctio V, Prologus

Antiquorum industria nobis pre manibus est; gesta suis eciam preterita temporibus nostris reddunt presencia, et nos obmutescimus, unde in nobis eorum vivit memoria, et nos nostri sumus immemores. Miraculum illustre! Mortui vivunt, vivi pro eis sepeliuntur! Habent et nostra tempora forsitan aliquid Sophoclio non indignum coturno. Iacent tamen egregia mo-

Da Maccabei[1]: regnò per dodici anni.
Nacque da Filippo, in Macedonia corte,
Ch'in Grecia primo vestì di re i panni.
Ahimè Alessandro, sì gentile e forte,
Mai fosse a te toccata simil sorte!
Cambiò Fortuna il sei con uno zero[2],
Dal veleno dei tuoi avesti morte[3],
Ma lacrima non spese ella, davvero.

Chi pianto mi darà per lamentare
La morta gentilezza e nobiltà
Di lui che ebbe il mondo a dominare,
Senza sentirne mai la sazietà?
Ebbe nel cuore eccelse facoltà.
Chi a cantare, ahimè, Fortuna infida,[4]
E il veleno a maledir m'aiuterà?
Questi di pena tal biasimo a guida.

Prologo 3. I sospiri di Alessandro

Walter Map, *Svaghi di corte*, capitolo V, Prologo*

L'industriosità degli antichi è nelle nostre mani. Le gesta che già ai loro tempi appartenevano al passato, essi ce le rendono presenti: e noi restiamo ammutoliti. In tal modo la memoria di loro vive in noi, e noi, invece, siamo immemori di noi stessi. Che meraviglia luminosa! I morti vivono, e i vivi sono seppelliti al loro posto! Anche il nostro tempo, forse, possiede qualcosa di non indegno dello stile tragico di Sofocle[1]. Di fatto, però, si trascura quel che di più

dernorum nobilium, et attolluntur fimbrie vetustatis abiecte. Hoc nimirum inde est, quod reprehendere scimus, et scribere ignoramus; carpere appetimus, et carpi meremur. Sic raritatem poetarum faciunt gemine lingue obtrectatorum. Sic torpescunt animi, depereunt ingenia; sic ingenua temporis huius strenuitas enormiter extinguitur, et lucerna non defectu materie sopitur, sed succumbunt artifices, et a nostris nulla est autoritas. Cesar en Lucani, Eneas Maronis, multis vivunt in laudibus, plurimum suis meritis et non minimum vigilancia poetarum. Nobis divinam Karolorum et Pepinorum nobilitatem vulgaribus ritmis s⟨c⟩ola mimorum concelebrat; presentes vero Cesares nemo loquitur; eorum tamen mores cum fortitudine, temperancia et omnium admiracione presto sunt ad calamum. Alexander Macedo subacti sibi mundi calumpniatus angustias, viso tandem Achillis tumulo suspirans ait: «Felicem te, iuvenis, qui tanto frueris precone meritorum»; Homerum intelligens. Hic magnus Alexander michi testis est, quod multi secundum scriptorum vivunt interpretacionem, quicunque meruerunt inter homines vivere post mortem. Sed quid sibi voluerunt Alexandri suspiria? Plangere certe sua merita que magno indigebant poeta, ne ipsum supprema dies totum extingueret. Sed quis audeat quicquam quod hodie fiat impaginare, aut vel nomina nostra scribere? Certe si Henricum vel Gauterum vel eciam tuum ipsius nomen aliquis novus karacter subnotatum prestiterit, vilipendis et rides; at non eorum vicio, et utinam non tuo. Quod si Hannibalem vel Menestratem vel aliquod prisce suavitatis nomen inspexeris, errigis animum

fine hanno prodotto i migliori tra i moderni, mentre viene portato alle stelle qualsiasi scampolo senza valore, purché sia antico: è certo per questo che siamo dei critici sopraffini ma non sappiamo scrivere, bruciamo dalla voglia di riprendere e meritiamo solo d'essere ripresi[2]. Così le lingue bifide dei calunniatori causano la penuria di poeti. Così gli animi s'intorpidiscono, gli ingegni si perdono per via; così l'alacrità connaturata a questa nostra epoca viene soffocata in modo madornale, e la lampada si spegne non perché le manca l'olio, ma perché gli artisti vengono repressi, e ai nostri scrittori non si attribuisce alcuna autorità. Cesare vive nelle lodi generose di Lucano, Enea in quelle di Virgilio: molto è dovuto ai loro meriti, moltissimo alla buona volontà dei poeti. Per noi, l'accademia dei giullari celebra in ritmi volgari l'altezza sublime dei vari Carlo e Pipino; nessuno, però, parla dei Cesari dei nostri giorni. E dire che le loro personalità, con l'energia, la sobrietà, l'ammirazione collettiva, si prestano al lavoro della penna. Alessandro il Macedone si tormentava per la limitatezza del mondo che aveva sottomesso: e quando fu dinanzi alla tomba di Achille non si trattenne, e così sospirò: «Te fortunato, o giovane, che puoi godere d'un celebratore dei tuoi meriti tanto grande» (e alludeva a Omero)[3]. Proprio lui, Alessandro Magno, mi è testimone del fatto che molti di coloro che meritarono di vivere ancora fra gli uomini anche dopo la morte, continuano a vivere nel modo in cui gli scrittori li hanno compresi e illustrati[4]. Ma a che cosa aspiravano i sospiri di Alessandro? Rimpiangevano, indubbiamente, che al proprio valore mancasse un grande poeta, perché esso potesse non svanire del tutto, nel giorno supremo. Ma chi oserebbe affidare alla pagina, nero su bianco, quel che accade oggidì, o anche iscrivervi i nostri nomi? Sono sicuro che se qualche foglio scritto da una mano moderna mettesse in bella vista il nome di Enrico o di Gualtiero, o anche il tuo, proprio il tuo, tu lo disprezzeresti, ne rideresti: ma non per difetto di quelle carte, e neppure (voglio sperarlo) per colpa tua. Se invece vi leggessi il nome di Annibale o di Menestrate, o un altro qualunque della soave antichità,

et prementita etatis auree secula ingressurus gestis et exultas. Neronis tyrannidem et Iube avariciam, et quicquid vetustas attulerit, cum omni veneracione amplecteris; Lodovici mansuetudinem et Henrici largitatem abicis. Sed si discredis priscam nostris inesse benignitatem et ut fabulam refugis, audi priscam de nostris malignitatem, ut Neronis et similium soles; nam nunquam sic contra se degenerabit invidia, ut si neget modernos esse antique nobilitatis, non concedat eos esse antique saltem ignobilitatis. Pictam hic nempe invenies cum suis honestatem favoribus in modernis et cum suis turpitudinem odiosis flagiciis. Hanc tibi vitandam proponimus pro veneficiis, illam eligendam pro beneficiis; neutri subducas oculum, nisi vise penitus et agnite. Legenda enim tibi est omnis pagina quam videris et examinanda, nec sit ulla neclecta nisi perlecta.

Prologo 4. La tomba dorata di Alessandro

Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, exemplum XXXIII

Item dictum est de Alexandro quod sepultura eius foret aurea et in pervio omnibus atrio posita. Ad quam plurimi convenerunt philosophi, de quibus ait unus: Alexander ex auro fecit

l'anima tua si riscuoterebbe, eccitata, e tu esulteresti, entusiasmandoti alla sola idea di penetrare nei secoli fantastici dell'età dell'oro. La tirannia di Nerone e l'avarizia di Juba, insomma qualsiasi cosa l'antichità ti presenti, sei pronto ad accoglierla con la massima considerazione: però non t'importa un bel nulla della mansuetudine di Ludovico e della generosità di Enrico. Ma anche se non credi che le virtù antiche siano ancor vive nei nostri contemporanei, ed anzi rifiuti l'idea come fosse una favola[5], almeno presta ascolto a chi ti parla della loro ancestrale cattiveria così come credi a quella di Nerone e compagni: l'invidia non tralignerà mai contro sé stessa tanto da arrivare a sostenere che i moderni sono incapaci dell'antica ignobiltà, anche se nega che lo siano della nobiltà antica[6]. Qui nel mio libro troverai dipinta, quanto ai moderni, l'onestà con i suoi meriti, e l'immoralità con le sue infamie detestabili. La seconda te la propongo perché tu la eviti in quanto venefica; la prima, perché tu la scelga in quanto benefica[7]. Non distogliere lo sguardo dall'una né dall'altra, se prima non le avrai osservate e conosciute a fondo entrambe; devi leggere e soppesare ogni pagina su cui poserai gli occhi: e non una dovrà esser tralasciata finché non verrà bene esaminata[8].

Prologo 4. La tomba dorata di Alessandro

Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXXIII*

Di Alessandro si dice anche che il suo sarcofago fosse fatto d'oro, e che fosse stato collocato in una grande sala accessibile a chiunque. Intorno a essa si radunarono molti filosofi[1]; e uno di loro prese a dire: «Alessandro dell'oro fece tesoro: oggi, al

thesaurum: nunc e converso aurum de eo fecit thesaurum. – Alius: Heri totus non sufficiebat ei mundus: hodie quatuor sole sufficiunt ei ulne. – Alius: Heri populo imperavit: hodie populus imperat illi. – Alius: Heri multos potuit a morte liberare: hodie nec eius iacula valuit devitare. – Alius: Heri ducebat exercitus: hodie ab illis ducitur sepulture. – Alius: Heri terram premebat: hodie eadem premitur ipse. – Alius: Heri gentes eum timebant: hodie vilem eum deputant. – Alius: Heri amicos habuit et inimicos: hodie habet omnes equales. – Sed de triginta duobus philosophis circumstantibus quid quisque de potentissimo rege dixerit, memorie longum est reducere.

Prologo 5. Alessandro e Diomede

François Villon, *Testament* 129-68

XVII

Ou temps qu'Alixandre regna,
Ungs homs nommé Dïomedés
Devant lui on lui admena
Engrillonné pousses et detz
Comme larron, car il fut des
Escumeurs que voyons courir;
Sy fut mis devant ce cadés
Pour estre jugiez a mourir.

contrario, è l'oro che ha fatto di lui tesoro»[2]. Un altro aggiunse: «Ancora ieri[3] tutta la terra non gli bastava: oggi, di terra, gliene bastano solo quattro braccia». S'avanzò un altro: «Ancora ieri lui dominava sul popolo: oggi è il popolo che domina su di lui». Un altro disse: «Ancora ieri aveva il potere di liberare molti uomini dalla morte: oggi, i dardi della morte, non è riuscito a lui di evitarli». Poi parlò un altro: «Ancora ieri guidava gli eserciti: oggi gli eserciti lo accompagnano alla tomba». E un altro: «Ancora ieri schiacciava la terra: oggi invece ad essere schiacciato dalla terra è lui». E un altro: «Ancora ieri tutti lo temevano: oggi lo disprezzano come cosa senza valore». Un altro infine: «Ancora ieri aveva amici e nemici: oggi accanto a lui son tutti della sua condizione». Ma in realtà trentadue erano i sapienti riuniti davanti alla tomba: e sarebbe davvero troppo lungo richiamare alla memoria ciò che ognuno di essi disse sul re più potente fra tutti i re.

Prologo 5. Alessandro e Diomede

François Villon, *Testamento* 129-68*

XVII

Al tempo in cui Alessandro regnava,
Un uomo, di nome Diomede,
Fu portato davanti al suo trono
Legato mani e piedi
Come un ladro. Lo era infatti,
Di quei pirati che vanno per il mare[1];
Fu portato quindi da quel grande[2]
Per essere condannato a morte.

XVIII

L'empereur si l'araisonna:
«Pourquoy es tu laron en mer?».
L'autre responce lui donna:
«Pourquoy laron me faiz clamer?
Pour ce qu'on me voit escumer
En une petïote fuste?
Se comme toy me peusse armer,
Comme toy empereur je feusse.

XIX

Mais que veulx tu! de ma fortune,
Contre qui ne puis bonnement,
Qui si faulcement me fortune,
Me vient tout ce gouvernement.
Excusez moy aucunement
Et saichiez qu'en grant povreté,
Ce mot se dit communement,
Ne gist pas grande loyaulté».

XX

Quant l'empereur ot remiré
De Dïomedés tout le dit,
«Ta fortune je te mueray
Mauvaise en bonne», ce lui dist.
Si fist il; onc puis ne mesdit
A personne, mais fut vray homme.
Valere pour vray le bauldit
Qui fut nommé le Grant a Romme.

XVIII

L'imperatore così l'interrogò:
«Perché fai il ladro per i mari?».
L'altro gli rispose in questo modo:
«Perché mi dai del ladro?
Perché mi hanno visto depredare
Su una misera galea?
Se mi potessi armare come te,
Come te sarei chiamato imperatore[3].

XIX

Che ci vuoi fare? Dalla mia sorte,
Contro cui non posso nulla,
Che mi maltratta in questo modo ingiusto,
Dipende tutto quello che io faccio[4].
Perdonatemi dunque in qualche modo
E sappiate che dove c'è grande povertà,
Questo discorso lo si sente dappertutto,
Non c'è mai un gran senso di onestà»[5].

XX

Quando l'imperatore ebbe capito
Quello che Diomede aveva detto[6],
«Muterò», questo disse, «la tua fortuna
Da cattiva in buona» e così fece.
Dopo di che non ebbe più a ridire
Con nessuno, e divenne un uomo retto[7].
Il fatto è confermato da Valerio,
Che a Roma fu chiamato il Grande[8].

XXI

Se Dieu m'eust donné rencontrer
Ung autre piteux Alixandre
Qui m'eust fait en bon eur entrer,
Et lors qui m'eust veu condescendre
A mal, estre ars et mis en cendre
Jugié me feusse de ma voys.
Neccessité fait gens mesprendre
Et fain saillir le loup du boys.

XXI

Se Dio mi avesse concesso di incontrare
Un nuovo pietoso Alessandro,
Che mi avesse aperto la via della fortuna.
E se mi avesse visto ancora cedere
Al male, mi sarei da me stesso condannato
A essere bruciato e messo in cenere.
La necessità fa agir male la gente
E la fame fa uscire il lupo dal bosco.

Parte prima
I SEGNI DI UN DESTINO

I segni di un destino

La nascita di Alessandro, come quella di molti altri eroi antichi (per quanto privi di culto, e solo attivi a livello di *legenda*), è accompagnata da vistosi fenomeni teratologici. Sono «i segni di un destino» che si manifesta per essere interpretato, per aprire la via della narrazione che darà corpo alla «figura» del «personaggio», alla sua *persona* mitico-leggendaria.

Al pari di quanto accade per la venuta al mondo (ma anche per la morte, per l'uscita-dal-mondo) di certi eroi mitici, nella storia «terrestre», precede la nascita naturale un'«annunciazione» di tipo «celeste», soprannaturale, che scandisce l'emergere del fato nel quadro della temporalità.

Gli eventi straordinari «segnano», appunto, un destino già da sempre inscritto nella vicenda culturale di quella figura. Non importa poi molto che la figura abbia avuto anche una concreta realtà «storica», e sia stata perciò inserita in una prospettiva rigorosamente storiografica. Essa può venire riplasmata sull'orizzonte mitico, garantendo una diversa qualità del rapporto con la storia, una variata percezione del sistema delle conoscenze e delle prassi a quelle collegate: insomma una differente fruizione del quadro epistemologico della cultura che così la rielabora. È questa la funzione che altrove abbiamo definito di «operatore conoscitivo»: Alessandro la svolge pienamente, con assoluta originalità, mettendo in relazione e trasformando proprio la Storia occidentale, cioè la nozione teorica e prasseologica di «storicità», che come altri protagonisti delle «storie mitiche» contribuisce a formulare.

Alessandro non è soltanto un personaggio storico intorno alla memoria del quale si sviluppano e si aggrumano narrazioni leggendarie, che confluiscono infine, mezzo millennio dopo la sua com-

parsa/scomparsa, nell'alveo protettivo e coerente del «romanzo». La sua *persona*, nel senso letterario e (per metafora) teatrale del termine, rappresenta il centro di coesione e l'asse è aggregativo in un *corpus* complesso (romanzi, poemi, cronache, raccolte di *exempla* morali, commenti biblici, trattati di teologia, testi di mistica, prediche, per non dire delle raffigurazioni artistiche); multiplo anche dal punto di vista della qualità delle «fonti»; cronologicamente, culturalmente, linguisticamente stratificato.

Attraverso il personaggio-Alessandro, il *Romanzo* alessandrino e il variegato *corpus* che si distribuisce intorno al suo epicentro si fanno capaci di coagulare, cristallizzandole in una nuova forma, le dinamiche di «identità» e di «alterità» centrate nel profondo d'ogni cultura che li produce, li riceve, li rielabora, li trasmette: visioni del reale e discorsi intorno a esso, vissuti collettivi, attese, terrori, ansie, crisi, desideri di rinnovamento o di fine. La cristallizzazione identifica, però offrendole nel loro intreccio dialettico, e per così dire nel loro impasto narrativo, le numerose versioni del mondo di quella determinata cultura che le esprime.

Ernesto De Martino (*La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977, p. 252 sgg.) si è soffermato sui difficili, vitali problemi della «destorificazione mitico-rituale» (che «consiste nel risolvere il divenire storico nella ripetizione di un identico metastorico inaugurale»), del valore fondativo del mito (il quale «annuncia un evento che ha avuto luogo *in illo tempore* e costituisce per questo un precedente esemplare per tutte le azioni e "situazioni" che, in seguito, ripeteranno questo evento»), della «degradazione dei temi mitici» nel processo di de-mitizzazione proprio di molte culture. Egli forniva alcune indicazioni utili anche nell'orizzonte del nostro discorso, per capire il valore di profilassi culturale assunto dalla riplasmazione «mitica» di figure «storiche» e la loro rinnovata funzione di operatore conoscitivo che sommuove e riorganizza le categorie organizzatrici della cultura stessa: «La funzione protettiva (e quindi tecnica) del nesso mitico-rituale è duplice: per un verso tale nesso protegge la presenza individuale dal ritorno irrelato delle situazioni non oltrepassate e dalla crisi attuale di alienazione; per un altro verso esso protegge la presenza dalla storicità della situazione umana. Il nesso mitico-rituale assolve a questa duplice funzione mercé la istituzione di un piano metastorico che operi come orizzonte di configurazione e di ripresa rispetto al ritorno irrelato

del passato, e al tempo stesso come piano di destorificazione della proliferazione del divenire storico. [...] Nella prospettiva dello spirito moderno, il mito [...] abolisce la storia. Ma occorre notare che la maggioranza dei miti, per il solo fatto che essi enunciano ciò che è avvenuto *in illo tempore*, costituiscono essi stessi una storia esemplare di questo gruppo umano che li ha conservati e del cosmos di questo gruppo... (anche il mito cosmogonico è una storia), con la sola riserva che non si tratta di storia nel senso moderno del termine, ma di una storia esemplare che può essere ripetuta (periodicamente o non) e che trova il suo senso e il suo valore nella stessa ripetizione».

L'«istituzione di un piano metastorico» è l'elemento centrale del processo descritto da De Martino: e questo processo conoscitivo non muta, nella sostanza, se all'esame del nesso mitico-rituale (narrare/fare) si sostituisce, spostando l'intero quadro sul piano della «versione del mondo», quello del rapporto tra percezione storiografica e fondazione mitica della storia: rapporto incentrato proprio su tipologie di *figure* («personaggi») del genere che Alessandro incarna.

L'avvento di Alessandro nella storia, che coincide con l'inizio delle sue avventure mirabili e memorabili, è marcato dai segni che indicano il suo eccezionale destino, il suo ruolo di *mediatore*. Ogni eroe di questo tipo è mediatore di trasformazioni. Il «prima» e il «dopo» sono due tempi radicalmente diversi, in rapporto al suo avvento.

L'*ad-ventus* di Alessandro è un'aggressione, un'irruzione a grandi passi. Per eroi come Alessandro l'ingresso nella Storia, cioè nelle molte storie che su di loro si raccontano e si scrivono, è legato alla metamorfosi del tempo, al repentino cambiamento della Storia: il loro *ad-venire* è un *de-venire*. I verbi composti da questa coppia, *venire/ventare*, sono quasi tutti legati all'ideologia del tempo fluente, e della sua infrazione a opera dell'eroe che incede vittorioso nella sequenza delle sue avventure. L'avventura (*ad-ventura*: alla lettera «le cose che potranno, dovranno accadere») è alla base dell'intera vicenda leggendaria dell'eroe, insomma della sua *storia mitica*. «Avvenute» nel tempo «diverso» del mito (o mitizzate a partire da una base storiografica) le avventure dell'eroe (o del personaggio storico miticamente trasformato grazie a un'eroizzazione) ne storicizzano la *figura*, l'*immagine* culturale. Infatti, come ha scritto Walter Benjamin (*Parigi, capitale del XIX secolo. I «Passa-*

ges» di Parigi, trad. it. Torino 1986, p. 599), «le immagini non solo appartengono ad un'epoca storica determinata, ma [...] giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere a leggibilità è un determinato punto critico del loro intimo movimento. [...] Immagine è la dialettica nell'immobilità».

Immobili lungo il tempo, stabilizzate nelle forme esteriori e nelle relazioni che le sostengono, si tratti di icone visive, o letterarie, o di entrambe le nature, le immagini sono «leggibili» nel tempo che è loro quando esso è *anche* il nostro. Riusciamo ad attraversarle quando divengono le «nostre» immagini mentali, e possiamo rappresentare in esse, proiettandoveli, i luoghi interiori verso cui andiamo, le malcerte cartografie dell'interiorità: e insomma i desideri, le nostalgie, i rimpianti, le speranze, le fantasie, i sogni. Quando si svuotano di senso, perché «passa» il tempo della loro leggibilità, un'immagine o un sistema di immagini rimangono, appunto, involucri disabitati, vacue forme abbandonate da sensazioni e idee: contenitori ormai inerti e inutili, insignificanti, disponibili solo a lasciarsi riutilizzare con farciture nuove di categorie e di sogni.

Resuscitano a vita nuova, quelle immagini rimaste «immobili» nei loro schemi, intatte nella configurazione materiale che le sagoma, quando di colpo, «in un'epoca determinata», l'«intimo movimento» che le spinge nella corrente del tempo entra improvvisamente in risonanza con una certa cultura, con un preciso sistema di relazioni intellettuali, di sensibilità, di idee. Allora le immagini tornano a essere parte d'un tutto, elementi di significazione entro una struttura complessa di rapporti funzionali in grado di trasmettere nozioni, sensazioni, concetti, categorie: che non saranno più, probabilmente, «gli stessi» veicolati nelle epoche precedenti; ma che quelli antichi assorbono e annullano, restituendoli trasformati, irriconoscibili perché «ancora gli stessi» e «non più gli stessi».

L'immagine mentale, l'icona mitico-leggendaria di Alessandro si lega immediatamente al suo *ad-venire/ad-ventare*, *de-venire/de-ventare*. Alessandro *è* la sua ininterrotta avventura, il suo avventuroso avventarsi, da avventuriero: conquistatore e dissipatore del mondo; superatore e ri-stabilizzatore dei confini; attore e mediatore fra spazi e tempi incommensurabili; enigma e scioglitore di nodi e di enigmi; figura anticipatrice di Cristo e *avatar* dell'Anticristo che fa cenno all'ultima ora, pronto a farla risuonare...

L'andirivieni di queste immagini dialettiche lungo l'asse di

coesione del personaggio entro la *legenda*, il loro modularsi e variare anche con violento contrasto, con scarto improvviso, segnano le scansioni diacroniche, le oscillazioni epistemologiche incentrate sul diverso assetto garantito dalla figura-Alessandro, dal personaggio-Alessandro, nel sistema culturale che lo ha accolto e riplasmato, rispetto all'altro che lo aveva riplasmato e trasmesso. Anzi, proprio l'identità e la differenza dei sistemi culturali, lo strutturarsi delle loro trasformazioni, possono apprezzarsi attraverso il cambiamento delle immagini di Alessandro.

In questo senso Alessandro è un forte «operatore conoscitivo», come pochi altri se ne trovano nel corso dei secoli, in Occidente e in Oriente: perché è intorno a lui, alle sue avventure, al suo *adventus* mitico-storiografico, insomma alla sua *legenda*, che «le culture» si ridefiniscono e «cambiano», dimensionando diversamente i propri parametri di riferimento anche rispetto all'asse distributivo-orientativo che il personaggio-Alessandro offre.

Come nell'immaginario romantico, che proietterà la Forza del Destino sulla semplice ordítura d'una banale, quotidiana trama di casi umani e di occorrenze casuali, così nell'immaginario tardoantico e medievale i segni del destino «rappresentano» teatralmente la volontà divina, la traccia visibile dell'aldilà che si manifesta nel tempo e nello spazio storici.

Per *segnare* e *segnalare* la nascita di Alessandro piovono sassi, un candido uovo viene deposto in grembo a Filippo da una *mitis avis* (Leone Arciprete, I 11); e cadendo in terra esso s'apre, lasciando uscire *parvissimus serpens* che circonda nelle sue spire l'uovo e cerca di nascondersi nuovamente nel guscio, ma viene ucciso: segno interpretato analogicamente dall'indovino di corte con preciso riferimento al *filius* che sta per nascere, *qui debet regnare et circuire totum mundum subiugando ⟨sibi⟩ omnes et, antequam revertatur in terram suam, in parvis annis morietur*. Ma non poteva leggersi nella profezia il segno dell'altra più radicale identificazione con Cristo (non escluderei nella storia un possibile influsso dell'evangelico: *quis [...] ex vobis [...], si petierit ovum, numquid porriget illi scorpionem?* di *Ev. Luc.* 11,12)? Molte azioni del piccolo Gesù, così nei Vangeli canonici come in quelli apocrifi, fanno cenno già, allegoricamente, al suo futuro destino di morte. Comunque è anch'egli annunciato come in sogno: la sua nascita nei Vangeli apocrifi viene spiegata da un angelo a Giuseppe appunto in sogno (così nello pseudo Matteo, del VI secolo, detto *Vangelo della Natività*:

ma questo, al pari del *Vangelo arabo dell'infanzia*, presenta anche Gesù come combattente contro i dragoni, incarnazioni del nemico diabolico)...

In occasione di altre nascite (ma anche di altre morti) «miticamente» connotate, e comunque ambigue o eterodosse specie per quel che concerne la paternità, numerosi «miracoli», cioè fenomeni naturali straordinari dotati di valore allegorico, segnalano l'eccezionalità dell'avvenimento. Per Gesù una stella si muove nel cielo, a indicare il luogo dell'epifania divina in vesti umane; la sua morte (annullata poi dalla resurrezione) è accompagnata da terremoti, eclissi di sole e altri sconvolgimenti del corso naturale delle cose. In Messico, secondo una variante dello stratificatissimo mito del «serpente piumato» Quetzalcoatl (o Tohil, o Ehecatl, o Yolcuat, o Gucumatz «dalla natura meravigliosa»), è una piuma dell'uccello *quetzal* che cade dal cielo a fecondare sua madre; e anziché dalla morte – come confermano il Popol Vuh e Bartolomé de Las Casas – Quetzalcoatl è toccato dalla metamorfosi celeste, tornando in cielo come stella del mattino.

E numerosi fra gli eroi mitici sono accompagnati, nelle loro gesta che cooperano al perfezionamento della cosmogonia, da animali di straordinaria natura, non dissimili da Bucefalo, con il quale Alessandro sembra avere un rapporto che si vorrebbe dire *sciamanico*: Leone Arciprete (I 17), seguìto dagli interpolatori-amplificatori del *Romanzo* latino, parla proprio di una comunicazione mentale dell'animale con il suo padrone, eroe-sovrano figlio d'un mago: *intelligens [...] Alexander voluntatem caballi.*

Illegittime e semi-divine, talora con divinità che si celano sotto camuffamenti animali, spesso con padri «putativi» umani, sono le nascite di molti eroi: di Eracle, di Teseo, dei Dioscuri, di altri eroi greci. Ma nei testi orfici si riferisce di Zeus che, accoppiandosi con sua figlia Persefone (altre versioni del mito dicono si trattasse di Demetra), generò Dioniso, il dio destinato a succedergli e a essere il sesto sovrano dell'universo. E Alessandro a questa figura divina di mediatore, rinnovatore, permutatore della struttura del *kosmos* (si tratta dello «scardinatore dell'ordine cosmico olimpico») fu legato, come ha scritto Henri Jeanmaire, in quanto suo «emulo e imitatore», rappresentando «un punto importante nella elaborazione leggendaria della fisionomia di Dioniso» (*Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it. Torino 1972, p. 351).

Inoltre molti «veggenti», in apparenza «apollinei» (ad esem-

pio Tiresia, Poliido, Ofioneo, come denuncia il nome stesso), nella tradizione mitografica greca hanno puntuali relazioni con elementi «ctonî», anzi sotterranei e inferi, come i serpenti che dimoravano nel *manteion* dove si elargivano i responsi divinatorî. Il che richiama proprio la metamorfosi ofidioforme del mago egiziano Nectanebo: «sibilando si aggirava nella sala del triclinio nella quale Filippo stava pranzando», e poi nottetempo, durante un viaggio di Filippo, in aspetto di dragone (ma era in realtà quello di Zeus Ammone, come spiega Plutarco, *Alex.* 27) possedette onericamente Olimpia, generando in lei Alessandro. E varrà la pena di rammentare che se concepimenti straordinari sono attestati per personaggi connessi alla divinazione come Arato di Soli e Apollonio di Tiana, anche in contesti storici diversi da quello greco, ad esempio nella Roma repubblicana e imperiale, fonti serissime parlano di simili origini a proposito di personalità insospettabili, come Scipione l'Africano (con preciso richiamo, da parte della fonte, che è Livio, proprio alla tradizione relativa ad Alessandro) e lo stesso Augusto, entrambi generati da un dragone (però la fonte nell'ultimo caso è Asclepiade di Mende, un autore egiziano, di cui Svetonio ci riporta l'opinione).

La comparazione mitografica potrebbe estendersi. Ma è importante soprattutto cogliere, nei segni del destino superumano che si producono all'atto della nascita «meravigliosa» di Alessandro, lo straordinario e certo non casuale parallelismo che lega figuralmente quest'evento alla morte di Cristo: aquile che si posano sull'albero cresciuto sul tetto del palazzo, animali terrorizzati per lo sconvolgimento del cielo, dell'oceano e della terra, acque marine frementi per il ruggito di mostri, lampi nel cielo sereno, terremoti, caduta delle stelle e oscuramento improvviso del sole e della luna, «scricchiolio» del firmamento che *mua totes ses calitez* (*Roman d'Alexandre* decasillabico, Ms. dell'Arsenal, lassa 2, v. 11), esce dal proprio asse e si incrina...

Alexandre de Bernai (o de Paris), aprendo il suo *Romanzo* in alessandrini, rielaborato dopo il 1177 con molte interpolazioni sulla base del *Romanzo* decasillabico scritto qualche anno prima (1165-1175 circa), nel riferire quei *signa* mirabili li interpreta quali significanti espliciti di un senso profondo (*senefiance*) che Dio volle dichiarare (*demoustra par signe, esclarcir, moustrer*) legandolo all'avvento di Alessandro nella storia: quindi all'inizio della sua avventura, che in quel modo proclamava capace di cambiare la sto-

ria stessa (*qu'en devoit avenir [...]*): *A l'eure que li enfes dut de sa mere issir / Dieus demoustra par signe qu'il se feroit cremir, / car l'en vit l'air müer, le firmament croissir / et la terre croller, la mer par leus rougir / et les bestes trambler et les homes fremir; / ce fu senefiance que Dieus fist esclarcir / pour moustrer de l'enfant qu'en devoit avenir / et com grant seignorie il avroit a baillir* («Nell'ora in cui il bimbo nasceva dalla madre, / Dio dimostrò per segni che era da temere, / si vede l'aria fremere, squarciarsi il firmamento / e la terra vibrare, il mare tingersi di rosso / e le bestie tremare, rabbrividire gli uomini, / per un'allegoria che Dio rese palese / per mostrare di quel bambino il destino / e come avrebbe dovuto regnare su un grande impero»: *Roman d'Alexandre* I 22-9).

In quel giro di anni, muovendosi tra l'Inghilterra plantageneta pullulante di intellettuali latini e francofoni e la Francia scossa dalle innovazioni dei grandi teologi e logici, i *novi magistri* di Parigi e di Chartres (Abelardo, Guglielmo di Conches, Gilberto Porretano), Giovanni di Salisbury diede nel suo *Policraticus* (I 13) spiegazioni razionali o teologicamente illuminate di quei fenomeni. Ma Riccardo di San Vittore, spiegando il *Cantico dei Cantici* (cap. 21), colpiva con forza l'allegorizzazione teologica di Alessandro e screditava i segni legati alla sua nascita, come pure altri gesti apparentemente miracolosi (la traversata del mare di Panfilia, la chiusura delle tribù diaboliche di Gog e Magog) riconducibili a modelli vetero- o neo-testamentari, definendoli *facta [...] ab infidelibus, sive etiam reprobis, utpote ab Alexandro Macedone et Juda proditore* («imprese compiute [...] da infedeli, o per meglio dire da malvagi, come Alessandro il Macedone e il traditore Giuda»).

Alessandro, con Giuda, è ancora una volta dalla parte del nemico. I *signa* che avrebbero dovuto dichiararne l'eccezionalità, o perfino la divinità, e comunque marchiare il suo ruolo di grande mediatore, gli ricadono sul capo come colpe, come marchio diabolico. Il cosmo venne sconvolto per la morte di Cristo, che sancisce la chiusura di un'epoca della storia e l'aprirsi di un'altra, la cui fine coinciderà con la fine del tempo: in precedenza lo stesso turbarsi dei fondamenti universali poté far cenno solo all'avvento dell'Anticristo, alla nascita del nemico che dovrà tornare, quell'ultimo giorno, a contrastare la salvezza delle anime e dei corpi, come fece contro Gesù, invano, il demoniaco dragone.

C.B.

I 1. La nascita miracolosa di Alessandro

Historia de preliis J[1], parr. 1-4

1

(1) Sapientissimi namque Egyptii scientes mensuram terre atque undis maris dominantes et celestium ordinem cognoscentes, id est stellarum cursum conputantes, tradiderunt ea universo mundo per altitudinem doctrine et per magicas artes.
(2) Dicunt autem de Nectanabo rege eorum, quod fuisset homo ingeniosus et paratus in astrologia et mathematica et de magicis virtutibus plenus. Quadam autem die, dum nuntiatum fuisset ei quia Artaxerses rex Persarum cum valida manu hostium veniret super eum, non movit militiam neque preparavit exercitus armatorum aut artificia ferri, sed intravit solus in cubiculum palatii sui et apprehendit concam eneam misitque in eam aquam pluvialem et tenens in manu virgam eneam et per magicas incantationes videbat atque vocabat demones et per ipsas magicas incantationes videbat atque intelligebat in ipsa conca aqua plena classes navium, que super eum veniebant.
(3) Erant autem tunc ad custodiam principes militie positi a Nectanebo in partibus Persarum.
(4) Venit quidam ex eis ad eum dicens: «Maxime Nectanebe, venit super te Artaxerses rex Persarum cum multitudine hostium ex plurimis gentibus.
(5) Sunt ibi Parthi, Medi, Perses, Syri, Mesopotami, Arabes, ⟨Bos⟩pori, Argini, Caldei, Hastrii, Serites, Yrcani atque A-

I 1. La nascita miracolosa di Alessandro

Storia delle battaglie J[1], parr. 1-4*

1

(1) I più sapienti fra gli Egiziani[1], che conoscevano la misura della terra e sapevano dominare[2] le onde e conoscevano le leggi dei corpi celesti[3], cioè erano in grado di computare il corso delle stelle[4], tramandarono al mondo intero questi segreti[5] attraverso la loro profonda dottrina e le loro arti magiche.

(2) Dicono che Nectanebo, loro re, fosse un uomo pieno d'ingegno[6], preparato in astrologia e in matematica e anche dotato di grandi potenze magiche[7]. Un giorno gli fu annunziato che il re dei Persiani Artaserse stava per attaccarlo con un esercito possente. Lui non mosse un solo soldato, non preparò l'esercito, non tirò fuori gli strumenti militari. Si limitò a entrare da solo in una camera del suo palazzo, prese una conca di bronzo[8] e la riempì d'acqua piovana; poi, tenendo in mano una bacchetta anch'essa di bronzo[9] e pronunciando incantesimi magici vedeva e invocava i demoni: e grazie a quegli incantesimi riuscì a vedere in fondo alla conca piena d'acqua una flotta di navi che s'avvicinava minacciosa verso di lui.

(3) In quel momento i migliori fra i soldati dell'esercito di Nectanebo erano stati inviati a sorvegliare i movimenti dei Persiani.

(4) E venne da Nectanebo uno di loro, per dirgli: «O supremo Nectanebo, Artaserse, re dei Persiani, sta piombando su di te con un numero enorme di soldati, di molte e diverse nazionalità.

(5) Ci sono i Parti, i Medi, i Persiani, i Siri, i Mesopotamici, gli Arabi, gli abitanti del Bosforo[10], gli Argini, i Caldei, gli Astrî[11], i

griopagi et alie plures gentes de orientis partibus innumerabiles».
(6) Cum autem hoc audisset Nectanebus, subridens dixit: «Tu enim custodiam, quam tibi credidi, vade, observa bene et vigilanter. Sed tamen non sicut princeps militie responsum dedisti, sed sicut timidus homo.
(7) Virtus enim non valet in multitudine populi, sed in fortitudine animi.
(8) An nescis, quia unus leo multos cervos in fugam vertit?».
(9) Et hec dicens iterum intravit in cubiculum palatii sui solus et fecit naviculas cereas et posuit eas in conca plena aque pluvialis, tenens in manu virgam palme et respiciens in ipsa aqua totis viribus suis cepit incantare et videbat, quomodo dii Egyptiorum gubernabant in navigiis barbarorum,
(10) statimque mutato habitu radens sibi caput et barbam
(11) tulit aurum, quantum portare poterat, et ea, que illi necessaria erant ad astrologiam et mathematicam seu magicam artem, fugiens secreto de Egypto Pelusium, deinde Ethyopiam.
(12) Induens se linea vestimenta, hoc est syndones albas, quasi propheta Egyptius venit Macedoniam sedensque incognitus palam divinabat omnibus, qui pergebant ad eum. [...]

2.

(1) Interea Philippus, rex Macedonum, abiit in prelium.
(2) Nectanebus autem ascendit palatium, ut videret reginam, et statim, ut vidit pulchritudinem Olimpiadis, iaculatum est cor eius et exarsit in concupiscentiam illius tetenditque ma-

Seriti, gli Ircani e gli Agriopagi, e infinite altre popolazioni che vengono dall'Oriente»[12].

(6) A queste parole Nectanebo sorrise e rispose: «Tornatene dunque al posto di guardia che ti ho affidato, stai con gli occhi aperti e vigila con attenzione. Devo dirti però che non mi hai riferito con l'animo di un comandante dell'esercito, ma con quello di un uomo dominato dalla paura.

(7) Il valore non risiede nel numero delle persone, ma nella forza d'animo del singolo.

(8) Non sai forse che un solo leone riesce a mettere in fuga molti cervi?».

(9) Così dicendo rientrò da solo nella sua camera, nel cuore del palazzo, plasmò nella cera delle piccole navi e le collocò nella conca piena d'acqua piovana; poi, tenendo in mano un bastoncino di legno di palma e scrutando nell'acqua, con tutte le forze incominciò a pronunciare incantesimi magici: e così facendo riuscì a vedere come al timone delle navi dei barbari c'erano proprio gli dèi egiziani[13],

(10) e subito, cambiatosi d'abito, si rase capelli e barba,

(11) prese dell'oro, tanto quanto gli riuscì di portarne, e tutto ciò che poteva servirgli per l'astrologia, la matematica e l'arte magica, e fuggì di nascosto dall'Egitto, rifugiandosi dapprima a Peluso, quindi in Etiopia.

(12) Vestito con abiti di lino, cioè di veli bianchi, come fosse un profeta l'egiziano giunse in Macedonia: e qui, sedendo in incognito, pubblicamente interpretava la sorte a chiunque andasse da lui[14]. [...]

2.

(1) Intanto Filippo, re di Macedonia, partì per la guerra[15].

(2) Allora Nectanebo salì a palazzo per vedere la regina; e non appena vide la bellezza di Olimpia, subito il suo cuore fu trafitto[16] e in lui divampò il fuoco del desiderio per quella donna. Le tese

num suam salutans eam et dicens illi «Ave regina Macedonum», dedignans illi dicere «domina».
(3) Ad hec respondit ei Olimpiadis dicens: «Ave, magister, accede propius et sede».
(4) Sedente autem eo interrogavit eum Olimpiadis dicens: «Verumne est, quod Egyptius sis?».
(5) Respondens illi Nectanebus dicens: «O regina, verbum pulcherrimum seu regale dixisti, quando Egyptium me nominasti. Sunt enim Egyptii sapientes, qui etiam somnia solvunt et signa interpretantur seu solvunt, volatilia intelligunt, secreta cognoscunt atque manifestant, fatum nascentium dicunt. Nam et ego ita sensu subtilissimo de his omnibus cognitus sum sicut propheta atque divinus».
(6) Hec autem cum dixisset, aspexit eam sensu concupiscibili.
(7) Videns autem Olimpiadis quia sic aspexisset eam, dixit illi: «Magister, quid cogitasti sic aspiciendo me?».
(8) Respondit illi Nectanebus dicens: «Recordatus sum pulcherrima responsa deorum. Et enim responsa accepi a proximis diis, ut debeam intueri reginam».

3

(1) Hec autem eo dicente statimque proferens de sinu suo mirificam tabulam ebeneam et eburneam, mixtam auro argentoque, continentem in se circulos tres.
(2) Primus circulus continebat intelligentias XII, secundus circulus continebat et habebat animalia XII, tertius circulus habebat solem et lunam.
(3) Post hec autem aperuit concam eburneam et proferens ex ea VII splendidissima astra, explorantia horas ac nativitatem hominum, et VII lapides sculptos ad VII astra pertinentes, que sunt ad custodiam hominum posita.

la mano in segno di saluto, e le disse: «Salve, regina di Macedonia», non sembrandogli degno l'appellativo: «signora»[17].
(3) Al che rispose Olimpia: «Salve, maestro: avvicinati e siedi accanto a me».
(4) Nectanebo sedette; e Olimpia gli chiese: «È vero che sei un Egiziano?».
(5) Nectanebo rispose: «Hai usato, o regina, una parola bellissima e davvero regale, chiamandomi "Egiziano". Gli Egiziani, infatti, sono sapienti, giacché sanno sciogliere l'enigma dei sogni e interpretano, cioè "sciolgono" i segni[18]: sanno capire il volo degli uccelli, conoscere e rivelare le cose nascoste, predire il destino dei bambini alla nascita. Così anch'io, che sono dotato di una sottilissima sensibilità in tutto questo campo, vengo riconosciuto come un profeta o un divinatore».
(6) Ciò detto, la guardò con i sensi pieni di desiderio[19].
(7) Olimpia, comprendendo perché lui la guardava in quel modo, gli chiese: «Maestro, a che stavi pensando, guardandomi così?».
(8) E Nectanebo di rimando: «Mi sono ricordato di certi responsi eccellenti che ho avuto dagli dèi. Dagli dèi a me più vicini ho avuto in responso che avrei posato uno sguardo d'ammirazione su una regina».

3

(1) Mentre pronunciava queste parole, trasse dalla veste una splendida tavola d'ebano e d'avorio, lavorata a oro e argento, che conteneva tre cerchi[20].
(2) Il primo cerchio conteneva dodici intelligenze[21]; il secondo conteneva[22] dodici animali; il terzo conteneva il sole e la luna.
(3) Dopo di che aprì la conca di avorio[23], e ne trasse sette luminosissime stelle[24] che consentivano di sondare alle radici il destino e la data di nascita degli uomini, e sette pietre scolpite che si legavano[25] alle sette stelle, le quali sono collocate a difesa e protezione degli uomini.

(4) Videns autem hec Olimpiadis dixit illi: «Magister, si vis, ut credam, que ostendis, dic mihi annum et diem et horam nativitatis regis».
(5) Ad hec Nectanebus cepit ei computare per mathematicam artem et dicere annum et diem et horam nativitatis regis. Cumque hoc fecisset, dixit regine: «Numquid vis aliud aliquid audire?».
(6) Regina dixit: «Volo, ut dicas mihi, quid debet fieri inter me et Philippum, quia dicunt mihi homines, si reversus fuerit Philippus ex prelio, eiciat me aliamque accipiat sibi uxorem».
(7) Cui Nectanebus dixit: «Falsa sunt verba hec modo et non vera. Sed tamen post aliquos annos fiet tibi et non in paucis diebus, et iterum volens nolensque habebit te Philippus in uxorem».
(8) Ad hec regina dixit: «Obsecro te, magister, ut dicas omnem veritatem».
(9) Nectanebus respondit: «Unus ex potentissimis diis concumbet tecum et adiuvabit te».
(10) Regina dixit: «Et quis est ille deus, qui concumbet mecum?».
(11) Nectanebus respondit: «Ille est Ammon potentissimus, qui largitur divitias in omnibus».
(12) Regina dixit: «Obsecro te, magister, ut dicas mihi, quam figuram habet ille deus».
(13) Nectanebus respondit: «Nec iuvenis est nec vetulus, sed in media etate consistit, habens in fronte cornua arietina et barbam canis ornatam. Unde, si tibi placet, esto ei preparata hac nocte, quia in somno videbis eum et in ipso somno concumbet tecum».
(14) Regina dixit: «Si hoc videro, non quomodo prophetam aut divinum, sed sicut deum adorabo te».
(15) Statimque Nectanebus vale dicens regine et descendens de palatio, exiens continuo foras civitatem in desertum locum atque evellens herbas, triturans eas et tollens succum illarum fecitque incantationes per dyabolica figmenta, ut videret Olim-

(4) Di fronte a tutto ciò Olimpia disse a Nectanebo: «Maestro, se vuoi ch'io creda a quanto mi stai mostrando, dimmi l'anno e il giorno e l'ora della nascita del re».
(5) Nectanebo allora prese a computare ricorrendo all'arte matematica: e le disse l'anno e il giorno e l'ora della nascita del re. Poi, disse alla regina: «E adesso, c'è qualcosa d'altro che vuoi sentire?».
(6) «Voglio che tu mi dica», rispose la regina, «che cosa deve succedere fra me e Filippo: qualcuno mi dice che se Filippo tornerà dalla guerra mi ripudierà, e si sceglierà un'altra moglie.»
(7) E Nectanebo: «Quest'affermazione è assolutamente falsa, non veritiera. Questo ti succederà fra molti anni, e non fra pochi giorni; ma Filippo, sia pure contro voglia, ti terrà come moglie».
(8) «Ti supplico, maestro», fece allora la regina, «dimmi tutta la verità, fino in fondo.»
(9) Rispose Nectanebo: «Uno fra i più potenti degli dèi giacerà con te, e ti aiuterà».
(10) «E chi è mai», chiese la regina, «questo dio che giacerà con me?»
(11) Questa fu la risposta di Nectanebo: «È proprio il potentissimo Ammone[26], colui che dona a tutti le ricchezze».
(12) «Io ti prego di dirmi», domandò la regina, «che aspetto abbia quel dio.»
(13) Replicò Nectanebo: «Non è né giovane né vecchio, ma di mezz'età; ha sulla fronte due corna d'ariete[27] e una bella barba ornata di peli bianchi[28]. Quindi, se accetti e la cosa ti piace, stai pronta per lui questa notte: lo vedrai in sogno e lui giacerà con te nel sogno stesso».
(14) «Se lo vedrò in sogno», rispose la regina, «ti adorerò non come profeta o divinatore, ma come se tu fossi un dio.»
(15) Subito, a queste parole, Nectanebo salutò la regina, uscì dal palazzo e camminò un bel pezzo fuori della città, finché arrivò in un luogo deserto: strappò delle erbe da terra, le tritò finemente e ne estrasse un succo; poi fece degli incantesimi con certe immagi-

piadis eadem nocte in somno deum Ammonem concumbentem secum dicentemque sibi: «Mulier, concepisti defensorem tuum».

4

(1) Mane autem facto, cum surrexisset Olimpiadis a somno, fecit venire Nectanebum ad se et narravit illi somnium, quod viderat.
(2) At ille dixit ei: «Scio hoc quod dicis, sed si loculum dederis mihi in palatio tuo, per veritatem ostendam illum deum tibi, quia aliud est somnium atque aliud est veritas.
(3) Nam ille deus in figura draconis veniet ad te et postea convertetur in humanam formam ac si in meam similitudinem».
(4) Ad hec respondens Olimpiadis dicens: «Bene dixisti, magister. Recipe cubiculum in palatio et, si hoc veraciter probare potueris, habebo te quasi patrem pueri».
(5) Et hoc dicens iussit illi dare cubiculum in palatio.
(6) Circa vigiliam autem primam noctis cepit Nectanebus per magicas incantationes transfigurare se in figuram draconis et sibilando cepit ire contra cubiculum Olimpiadis ingressusque cubiculum, ascendens in lectum eius cepit osculari eam et concubuit cum illa.
(7) Cum autem surrexisset a concubitu eius, percussit uterum eius et dixit: «Hec conceptio sit victorialis et nullo modo ab homine subiugabitur».
(8) Taliter decepta est Olimpiadis concumbens cum homine quasi cum deo [...].

ni diaboliche[29], perché Olimpia, quella stessa notte, potesse vedere in sogno il dio Ammone che giaceva con lei, dicendole: «Donna, tu hai concepito il tuo difensore[30]».

4

(1) Quando sorse l'alba Olimpia si svegliò, si levò dal letto, fece venire a sé Nectanebo e gli raccontò il sogno che aveva fatto.
(2) Ma quello la fermò: «Io conosco già quanto mi stai narrando: ma lasciami solo un piccolo spazio nel tuo palazzo, e io ti mostrerò quel dio nella realtà: una cosa è infatti il sogno, altra cosa è la realtà[31].
(3) Quel dio, infatti, verrà da te sotto le specie d'un dragone, e poi tornerà ad assumere la forma umana, prendendo le mie fattezze».
(4) A lui rispose la regina dicendo: «Hai detto bene, maestro. Prendi pure una stanza nel mio palazzo, e se riuscirai a provare in modo veridico quel che affermi, ti riterrò per il padre del bambino»[32].
(5) Poi diede ordine che a Nectanebo fosse concessa una stanza nel palazzo.
(6) Ma all'inizio della notte Nectanebo grazie a certi incantesimi magici si trasformò prendendo la forma d'un dragone, e sibilando incominciò a strisciare verso la camera da letto di Olimpia; poi entrò nella camera, salì sul letto, e incominciò a baciare Olimpia, e giacque con lei.
(7) Quando poi s'alzò dal giaciglio, su cui s'era congiunto a lei, diede un colpo sull'utero della donna, dicendo: «Da questo concepimento nasca un figlio vittorioso, che non sarà mai sottomesso da alcun uomo[33]».
(8) In tal modo Olimpia fu ingannata, giacendo con un uomo come se questi fosse un dio [...][34].

I 2. Sogno profetico

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* I 250-349

9

En l'aé de cinc ans, ce conte l'escripture,
Se dormoit Alixandres en un lit a painture;
D'un chier paile a orfroiz estoit la couverture,
De martrines dedens estoit la forreüre.
La nuit sonja un songe, une avison oscure,
Qu'il manioit un oef dont autres n'avoit cure,
A ses mains le roloit par mi la terre dure,
Si que li oés brisoit par mi la paveüre;
Uns serpens en issoit d'orgueilleuse nature,
Onques hom ne vit autre de la seue figure;
Son lit avironnoit trois foiz tot a droiture,
Puis reperoit arriere droit a sa sepouture,
A l'entrer cheoit mors, ce fu grant aventure.

10

Quant li chambellens vit qu'Alixandres s'esveille,
Effreez de son songe, qu'il ne dort ne someille,
Ses garnemens li donne, gentement l'apareille,
Et quant il fu vestuz, a Phelippe conseille.
Quant li rois l'entendi, durement se merveille;
La ou il sot sage homme jusqu'a la mer Vermeille
Pour espondre le songe ses mesages traveille.

11

Phelippes a mandé la sage gent lointiegne,
Les bons devineours fet querre par le regne,

I 2. Sogno profetico

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 250-349*

9

All'età di cinque anni, così dice lo scritto[1],
Alessandro dormiva nel letto tutto dipinto;
La coperta era di una ricca seta ricamata d'oro,
L'interno era foderato di martora, tutt'intorno[2].
La notte sognò un sogno, una visione oscura[3];
Ha per le mani un uovo, di cui nessuno si cura,
Lo rotolava con le sue mani sulla terra dura,
E l'uovo finiva col rompersi lì sul pavimento;
Ne usciva un serpente di superba natura,
Mai nessuno ne vide un altro con lo stesso aspetto;
Circondava il suo letto tre volte una dopo l'altra,
Poi tornava indietro, nel guscio sepoltura,
Cadde morto all'entrarci; un caso straordinario.

10

Il ciambellano vede che Alessandro si sveglia,
Spaventato dal sogno, non dorme né riposa,
Gli dà i vestiti, gentilmente lo prepara,
E quando fu rivestito, si consiglia con Filippo.
Quando il re lo intese, se ne meraviglia molto;
Dove sapeva che ci fosse un saggio, di lì fin al Mar Rosso,
Cavalca il suo messaggero, per esporgli il sogno.

11

Filippo ha invitato tutti i saggi più lontani,
I buoni indovini li fa cercare per il regno,

Devins et sages clers communalment amene;
Premiers i est venus Aritotes d'Ateine.
Quant furent assamblé, une chambre i ot plene.
Tout le songe leur conte et chascuns d'els se peine
De respondre par sens bonne reison certaine.

12

Uns Grieus parla premiers qui cuidoit estre flors
De maintes sapïences et de sortisseors
Et de l'art d'ingremance et de devineours;
Pour ce ot non Astarus que il sot touz les cors
Des estoiles du ciel et du sens des auctours.
«Ore entendez», fet il aus granz et aus menors,
«De vostre songe espondre serai maistre doctors.
Li oés est vaine chose, petite est sa vigours;
Li serpens qu'en issoit, fiers et de fieres mours,
C'est uns hom orgueilleus qui movra mains estors
Et voudra seurmonter rois et empereours
Et metre desouz lui et princes et contours
Et conquerre par force les chastiaus et les tours
Et prendre et retenir et terres et honours,
Mes nel porra pas fere, petite ert sa labors,
Lors tornera arriere si charra sa valors.»
Quant Phelippes l'entent, d'ire mua colors,
Et cuide d'Alixandre que soit mauvés oirs sours.

13

Aprés celui parla Salios de Minier,
Sages hom de la loy, assez sot du mestier.
«Oëz, seignor, fet il, dont vous voeil acointier:
De chose qui en songe peçoie de legier
Ne m'est vis que nuz hom puisse bien esploitier.

Maghi e sapienti li fa venire tutti insieme;
Per primo è arrivato Aristotele da Atene[4]:
Quando li ebbe riuniti, ce n'era piena la sala.
Racconta tutto il sogno e ciascuno di loro s'impegna
A trovare nella sua sapienza un'interpretazione sicura.

12.

Parlò per primo un Greco, che si credeva il fiore
Di ogni conoscenza e di chi conosce il destino
E dell'arte di negromanzia e di tutti gli indovini;
Per questo si chiamava Astarus, perché conosce i corsi
Delle stelle del cielo e la sapienza degli antichi[5].
«Ascoltatemi», disse ai grandi e ai meno grandi,
«Sarò il miglior dottore per interpretare il vostro sogno.
L'uovo è cosa vana, fragile è la sua consistenza;
Il serpente che ne usciva, fiero e di fieri modi,
È un uomo orgoglioso che guiderà molte schiere
E vorrà dominare sia re che imperatori
E mettersi sotto sia principi che conti
E conquistare con la forza torri e castelli
E prendere e tenersi terre e dignità,
Ma non lo potrà fare, la sua fatica sarà breve,
Poi tornerà indietro e il suo valore verrà meno.»
Quando Filippo lo sente, per l'ira cambiò colore,
E pensa che Alessandro sia un erede mal nato[6].

13

Dopo di lui parlò Salios de Minier,
Uomo sapiente nella sua fede, nel mestiere la sapeva lunga.
«Ascoltate signori», disse, «ora vi voglio avvertire:
Da cosa che si capisca facilmente in sogno
Non mi pare che nessuno possa trarre vantaggio.

Li oeus est veine chose si brise de legier;
Li serpens qu'en issoit, qu'il vit felon et fier,
C'est uns hom de fol cuer, qui vodra guerroier
Et le païs conquerre et par force regnier
Et les sauvages terres desouz lui abessier;
Mes ja de riens qu'il voeille ne porra esploitier,
Car tuit cil li faudront qui li devront aidier,
Et mout mauvesement l'estevra reperier,
Si com fist li serpens qui retorna arrier.»
Cil respons fist Phelippe durement esmaier.

14

Aprés ces deus parla Aritotes d'Ateine,
En piez s'en est levez, de bien dire se peine.
«Oëz, seigneur», fet il, «une reison certaine.
Li oés dont cil parole n'est mie chose veine,
Le monde senefie et la mer et l'areine,
Et li moieus dedens est terre de gent plaine;
Du serpent qu'en issoit vous di chose certaine,
Que ce est Alixandres qui sofferra grant poine
Et ert sires du mont, ma parole en ert seine,
Et si homme aprés lui le tendront en demeine,
Puis retournera mors en terre macidoine,
Si com fist li serpens qui vint a sa cavaine.»
Quant Phelippes l'entent, mout grant joie en demaine.

15

Phelippes ot grant joie du songe qui bien prent,
Mout ama Aritote et le tint richement,
Tout li abandona son or et son argent.
Alixandres fu preus et de grant escïent;
Ce conte l'escripture, se la letre ne ment,
Que plus sot en set jourz que uns autres en cent.

L'uovo è cosa vana, si rompe facilmente;
Il serpente che ne è uscito, fellone e fiero all'aspetto,
È un uomo dal folle coraggio, che vorrà far la guerra
E conquistare il paese e regnare con la forza
E piegare sotto di sé le terre inesplorate;
Ma non potrà godersi nulla di quello che ha voluto,
Gli verranno meno quelli che dovevano aiutarlo,
E in molto malo modo gli toccherà tornare,
Come fece il serpente quando tornò indietro.»
Quella risposta lasciò Filippo molto turbato.

14

Dopo questi due parlò Aristotele di Atene,
Si è alzato in piedi, sceglie con cura le parole.
«Ascoltate, signori», dice, «un discorso chiaro.
L'uovo di cui si parla non è una cosa vana,
Significa il mondo e il mare e la sua arena,
E il tuorlo dentro è la terra ricca di genti[7];
Del serpente che ne è uscito vi dico cosa sicura:
È lo stesso Alessandro, che soffrirà grandi pene
E sarà signore del mondo, la mia parola ne fa fede,
E i suoi dopo di lui lo avranno in potere,
Poi tornerà morto nella terra macedone,
Come fece il serpente che tornò nel suo guscio.»
Quando Filippo lo sente, ne prova grande gioia.

15

Filippo ebbe gran gioia dal sogno che lascia ben sperare[8],
Amava molto Aristotele e lo aveva molto caro,
Gli lasciò tutto il suo oro e tutto il suo argento.
Alessandro era nobile e di grande cultura;
Così dice lo scritto, se la lettera non mente,
E imparava più in sette giorni che un altro in cento.

La nouvelle est alee deci en Ocident;
De ne sai quantes terres i sont venu la gent,
Li mestre des escolles, li bon clerc sapïent,
Qui vouloient connoistre son cuer et son talent.
Aritotes d'Athenes l'aprist honestement;
Celui manda Phelippes trestout premierement.
Il li moustre escripture, et li vaslés l'entent,
Grieu, ebrieu et caldieu et latin ensement
Et toute la nature de la mer et du vent
Et le cours des estoiles et le compassement
Et si com li planete hurtent au firmament
Et la vie du siecle et quanqu'a lui apent
Et connoistre reison et savoir jugement,
Si comme rethorique en fet devisement;
Et en aprés li moustre un bon chastïement,
Que ja serf de put ere n'et entour lui souvent,
Car maint home en sont mort et livré a torment,
Par losenge, par murtre, par enpoisonnement.
Li mestres li enseigne et li varlés aprent;
In en jure le ciel et quanqu'a lui apent
Que ja nus sers par lui n'avra essaucement.

I 3. Alessandro e i crudeli giochi del linguaggio

Lamprecht, *Alexanderlied* [S] 1438-577; 2044-128

Der rîche kuninc Darius
der antworte ime alsus:
«der kûne Alexander

La fama ne è volata fino in Occidente;
Non so da quante terre vi è venuta gente,
I maestri delle scuole, i bravi chierici sapienti,
Che volevano conoscere il suo cuore e la sua volontà.
Aristotele d'Atene gli insegnò come si deve[9];
Filippo chiamò lui, subito, per primo.
E gli insegna la scrittura e il ragazzo l'impara,
Greco, ebraico e aramaico e insieme anche il latino
E la natura tutta del mare e del vento
E il corso delle stelle e la loro misurazione
E come i pianeti girano nel firmamento[10]
E la vita del mondo e tutto quanto lo concerne,
E saperne le ragioni e saper giudicare,
Così come la retorica insegna nelle sue parti[11];
E poi gli dà anche un buon insegnamento morale:
Che mai si tenga intorno servi di mal talento,
Molti uomini ne sono morti e in mezzo ai tormenti,
Per calunnia, assassinio o avvelenamento[12].
Il maestro gli insegna e il fanciullo impara,
Chiama a testimone il cielo e tutto l'universo
Per quanto sta in lui mai un servo sarà innalzato.

I 3. Alessandro e i crudeli giochi del linguaggio

Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 1438-577; 2044-128*

Il potente re Dario
gli rispose così[1]:
«Da stolto si comporta

der tût als ein tumber
unde alse ein kindischer man,
der sih versinnen nit ne kan.
daz wirt vil lîhte sîn val,
wander dar umbe sal
sîne êre verliesen
oder den bitteren tôt kiesen,
er ne vare schiere wider heim».
doh wart er des inein,
dô er gienc ze râte,
daz er ime sante drâte
einen guldînen bal
scône unde sinewal.
ouh santer ime zehant
zwêne hêrlîche scûchbant
und ein lutzil goldis in einer laden.
er wânde, daz er ime gescaden
mit nihte ne mohte,
biz daz erz besûhte.
und hîz von disen drîn sachen
einen brief machen,
der ime rehte bescheinte,
waz dise gâbe meinte.
Mit dem balle meinter daz,
daz ime gezême michilis baz,
daz er mit anderen kinden
des balles spilen gienge,
dan er sîne lûte vienge
und di slûge oder hienge.
dar zô meinten die scûchbant,
di er ime ouh hete gesant,
daz ime Alexander
und dar zô manic ander

l'intrepido Alessandro,
da uomo non cresciuto,
che ancora non sa bene ragionare.
Ciò precipiterà la sua rovina,
poiché sarà costretto
a perdere l'onore
o a provare la morte amara,
se presto non farà ritorno a casa».
E allora si risolse,
questo il parere preso,
a inviargli subito
una palla dorata[2],
bella e tonda.
E due splendidi lacci per calzari[3]
e uno scrigno, con dentro un poco d'oro,
gli mandò pure insieme:
prima di averne fatto l'esperienza,
s'illudeva che quello non potesse
nuocergli in nulla.
E su queste tre cose comandò
si scrivesse una lettera,
che per bene indicasse
il senso di quei doni.
Significava il primo
che assai più si addiceva ad Alessandro
la compagnia infantile,
il gioco della palla,
che le genti di Dario catturare,
o ammazzare, impiccare.
E indicavano i lacci,
che anche gli mandava,
che Alessandro,
e insieme molti altri,

tagelîch dienen solde,
alsô vil sô er wolde.
ouh meinte daz golt,
daz ir vil rehte merken sult,
daz sîn vater wêre
sîn rehter cinsêre,
und daz er ouh solde
leben mit dem golde,
biz daz er heim quême,
und niemanne niht ne nême
und ouh schiere heim rite,
und ob er iwit lange bite
oder tâte wider sînen willen,
er hieze in mit besemen villen.
Dô Alexander den brieb gelas,
vil harte ummêre ime was,
daz er in mit besemen wolde slân.
sîne boten hiez er alle hân.
der boten einer zô ime sprah:
«hêre, ne tût uns nehein ungemach;
wande daz ne wâre niwit reht,
swâ sihein uher kneht
uher botescaft tribe,
daz er dar umbe tôt blibe.
ne schendet niwit uheren namen.
wir jehen û alle samen,
daz under disen kuningen allen
neheiner mach zô û gevallen,
der mit sulher frumicheite
sîn here ubir lant leite,
alsir, hêre kuninc, tût.
nû bedwingit uheren mût
unde habit unsir mâze.
wî torste wir lâzen,

dovevano servirlo, in tutti i giorni della loro vita,
tanto quanto voleva.
E quel danaro poi significava,
che egli doveva stare bene accorto,
perché suo padre era stato di Dario,
in forza del diritto, tributario e vassallo:
vivesse pure il figlio
con quell'oro,
fino al ritorno in patria,
e a nessuno più ne sottraesse.
Cavalcasse veloce verso casa,
perché, se più a lungo avesse indugiato,
o avesse agito contro il suo volere,
lo avrebbe fatto castigare a bastonate.
Quando Alessandro lesse quella lettera,
assai gli fu sgradito
che quello lo volesse bastonare
e ordinò di impiccare tutti i messi di Dario.
Uno dei messaggeri gli parlò:
«Sire, non fateci alcun male,
perché non sarebbe certo cosa giusta,
come se un vostro servo,
per portare una vostra ambasceria,
corresse il rischio di restare morto.
Non macchiate così la vostra fama!
Insieme proclamiamo
che, tra tutti questi re,
nessuno può toccare la vostra altezza,
nessuno che con pari gagliardia
di terra in terra guidi le sue schiere,
come voi fate, o sovrano eccellente.
Tenete a freno adesso i vostri impulsi
e mostrate con noi moderazione[4].
E come avremmo osato trascurare

daz unser hêre uns gebôt,
durh siheiner slahte nôt!».
Alexander bedâhte sih,
den boten wart er gnêdich.
er ne weiz in niwit durh di scult,
er gab in wider daz selbe golt,
daz ime von Dario quam.
er sprah: «vil ubile daz gezam,
daz mich drowete zeslân
Darius uher hêre,
waz sol der rede mêre:
er ist ein unversunnen man.
er hât glîche getân
alse der blôde hovewart.
sulih ist sîn art:
swenner nahtes iht vernemet,
durh sîne blôdicheit wirt er irgremet,
er ne tar dar nâher comen niet,
al bellender flîhet.
alsô hât Darius getân.
er ne tar mir niemer bestân,
wander ist ein tumber.
er zuckit sih in einen cumber,
dâ er nit ûz ne mac comen.
sînen brieb hân ih wol vernomen.
diu gâbe ein ander meinet,
dan mir der brief bescheinet.
Den bal hât er mir gesant,
dâ mite hât er mir bekant,
daz iz alliz an mir sol stân,
daz der himel hât umbevân;
und ih hêre sule werden
noh an diser erden
ubir alle di rîche,

quello che il nostro sire ci ordinava
costretto da una tale necessità!».
Rifletté Alessandro
e con i messaggeri fu benigno:
nessuna colpa gli rimproverava.
Rese a essi quell'oro
che da Dario era giunto.
Disse: «Ha agito molto male
Dario, il signore vostro,
che ha minacciato me di bastonate.
Ma a quale scopo sprecare altre parole?
La sua mente è annebbiata.
Si è comportato come
un timoroso cane da cortile.
Tale è la sua indole:
se avverte qualche cosa nella notte,
furibondo si fa per la paura,
ma senza osare avvicinarsi,
se ne fugge latrando.
Lo stesso ha fatto Dario.
Non ha l'ardire di affrontarmi in campo,
perché è uno stolto ottuso.
Si è messo in una strada senza uscita
e certo non saprà venirne fuori.
E sia, io adesso accetto la sua lettera.
Ma altro senso hanno i doni
che quello suggerito nel messaggio.
La sfera mi ha inviato
e, con questo, mi ha riconosciuto
che in mio potere tutto debba stare
quello che cinge la volta del cielo[5].
E ancora, sulla faccia della terra,
signore dovrò essere
su tutti quanti i regni

di sint in etrîche,
unde ubir alle di lant,
di ie wurden genant.
Er sante mir ouh zwê schûhbant.
dâ mite hât er mir becant
daz er sih mir ze eigene wil geben
und mit mînen gnâden leben
und mîn dienist wille sîn
zallen herverten mîn.
mit dem golde, daz ir mir habet brâht,
dâ mite hât er gedâht,
daz mir eineme daz gezeme,
daz ih den zins von ime neme
und ouh alle erdische lant
bedwinge zô mîner hant».
Diz screib Alexander dô
und santiz Dario
und embôt ime dâ mite,
daz er noh drî mânede bite;
er ne woldiz niwit lengen,
zehenzic tûsint wolder bringen
ubir daz wazzer Eufraten
vor di mêre Babylonien.
(er sprah): «sint daz er zinsis von mir geret,
er wirt is aldâ gewert
mit sô getâner mâzen,
daz er mir mûz lâzen
ze phande sîn houbit,
oder ih werde beroubit
mînes lîbes und mîner manne.
und ob ih zagelîche danne
von dem volcwîge flîhe,
sô gelobe ih, daz mir geschie
dane vorder niemer mêre

che si trovano al mondo
e su tutti i paesi
che mai ebbero un nome.
Mi ha inviato anche due lacci per calzari
e, con quelli, egli ammette
di volersi dare in mia soggezione,
della mia grazia vivere
ed essermi vassallo
in tutte le mie imprese.
Con quest'oro, che mi avete portato,
egli ha pensato
che a me soltanto spetti
prender da lui tributi
e nel mio pugno stringere
tutti gli altri paesi della terra».
Così scrisse Alessandro
e a Dario lo spedì,
annunciandogli che
solo altri tre mesi avrebbe atteso,
ma che più a lungo non avrebbe indugiato:
centomila voleva portarne,
attraverso le acque dell'Eufrate,
davanti alla famosa Babilonia.
«Se Dario ha la pretesa di tributi,
in questo modo
ne verrà ripagato,
che egli dovrà lasciarmi
in pegno la sua testa
o a me la vita mia verrà strappata
e quella dei miei uomini.
E se mai io, da vile,
fuggirò la battaglia,
io giuro che mai più
mi toccheranno come prima

frowede, gût noh êre.
alsus wil ihz bestân».
.....
Darius under des screib
einen brieb Alexandro
unde hîz ime dar zô
eine wâge mâhenes fur tragen
unde hîz ime sagen,
daz er zalte die korn.
iz wâre ime leit oder zorn,
er neconde si nit gezellen:
alsô ne mohter sîne gesellen
gezelen noh sîne heriscraft,
di er ime gagen hête brâht.
ouh sagite ime der brieb,
Dario ne wêre niwit lieb,
daz er mit sulher gwalt
wolde ze Persiam in daz lant.
er ne woldiz ime rûmen,
er vernême ein sulh gestrûme,
dâ er imer vone mohte zellen
in lîde und in bîspellen.
Dô Alexander gelas,
daz an den brieb gescriben was,
der wol geborne jungelinc,
den mâhen er frôlîche entfienc
unde warf in an der stunt
in sînes selbis munt
und az sîn ein vil michil teil
und sprach: «wir haben gût heil:
dise corner sint sô manicfalt,
si ne werdent von mir niemer gezalt».
in sînen munt er si streich
und sprah: «si sint sô weich

gioie, beni e onori.
Così io voglio fare».
.....
Nel frattempo Dario scrisse[6]
una lettera per Alessandro,
che fosse accompagnata
da una misura di semi di papavero,
intimando che gli si dicesse
di calcolarne il numero:
che ne provasse dispiacere o stizza
lui non sarebbe stato in grado di contarli.
E allo stesso modo, non avrebbe potuto calcolare
i compagni, la forza dell'esercito,
che Dario in campo gli andava a contrapporre.
La lettera aggiungeva
che certo a Dario non era gradito
che lui, con una simile violenza,
marciasse ai danni della terra persiana.
Se di lì non si fosse ritirato,
avrebbe udito un tale rombo di battaglia,
di cui per sempre avrebbero narrato
le favole e i poemi.
Come Alessandro lesse
quello che nella lettera era scritto,
lieto, quel giovane ben nato,
accettando il papavero,
una manciata subito
se ne portò alla bocca[7],
ne divorò gran parte
e replicò: «Avremo buona sorte,
i semi sono tanto numerosi,
che non li avrei potuti mai contare!».
Se ne pulì le labbra
e disse: «Ma quanto sono teneri

und smeckint sô wole,
ih hoffe, daz ih sîn here sole
harte wol verwinnen
mit mînen jungelingen».
Sîn bote quam under des gerant,
dâ er Alexandrum vant.
der sagite ime, daz Olympias
sîn mûter vil siech was
und bat in vil harte,
daz er dâ hine karte,
wande si des jêhe,
ob si in gesêhe,
si genêse curzlîche.
Alexander der rîche
der screib dô selbe einen brief.
die hant er in sînen bûtel stîz,
alsiz ime in den mût quam,
sîne hant fol pefferis er nam.
ze Darien boten er dô sprach:
«diz ezze dîn hêre, ob er mach.
dise corner sint niht manicfalt,
si sint vil schiere gezalt:
alsus bitter ist mîn here,
er ne mah sih niemer mih irweren.
ouh sage du dîneme hêren:
ih wil nû wider kêren,
alse mir mîn mûter enbôt,
andirs durh neheine nôt,
iz sî ime leit oder lieb,
dar umbe ne lâz ih is niet,
ih wil schiere wider comen:
des gewinnet er lutzelen fromen.
di wîle mah er bî dem mere
gesamenen ein grôz here,

e di che buon sapore:
confido che con gran facilità
travolgerò il suo esercito
col sostegno dei giovani guerrieri».
Giungeva, nel frattempo, di corsa un messaggero
nel luogo in cui Alessandro si trovava.
Sua madre Olimpia – disse –
versava in una grave infermità
e lo pregava quindi ardentemente
di far ritorno, venendo via di lì.
Solo così – era certa –
nel rivederlo,
sarebbe prontamente risanata.
Di proprio pugno, allora,
il potente Alessandro una lettera scrisse.
Egli ficcò una mano nella borsa
– questo pensiero aveva concepito –
se la riempì di grani di pepe
e al messo di Dario così disse:
«Li mangi il tuo signore, se ne è in grado.
Non sono questi semi troppo numerosi,
rapidamente li si può contare:
come loro, il mio esercito gli sarà fastidioso,
lui, da me, non troverà mai scampo.
E aggiungi al tuo padrone la notizia
che, se mi accingo a ritornare indietro,
secondo le preghiere di mia madre
– non perché qualcos'altro mi costringa –
che questo lo addolori o lo rallegri,
ciò non vuol dire che lo lasci libero:
verrò di nuovo, e presto,
da ciò trarrà assai misero vantaggio.
Egli potrà, frattanto, sulla costa
radunare un esercito imponente,

daz er mir frumelîche
erwere sîne rîche».
Dô reit der bote von Alexandro
wider hin ze Dario
unde sagetime daz,
daz Alexander den mâhen az,
den er ime hete gesant,
und gab ime den peffer in di hant.
den enfienc er mit zorne
und warf di peffercorner
nîtlîchen in sînen munt
unde beiz si an der stunt.
dô begunder sih cremfen
und di nase remfen,
wand in der pheffer sêre beiz.
sîn lîb di wart ime allir heiz.
er neigete sih nidere
unde wolde, daz Alexander widere
wêre ân sîne scande
heim in sînem lande.

I 4. Alessandro a Susa. Il fiume gelato

The Wars of Alexander XII 2972-3043

Þen aires him on Sire Alexsandire with his [athill] princes,
To þe cite-ward of Susys himselfe he aproches,
Þarein Sire Darius duellid with his derfe ostis;
So neȝe he come to þa cliffis he kend ouire þe cite.

per difendere da me
il suo regno in modo acconcio».
Se ne partì a cavallo il messaggero,
lasciò quel re, diretto verso Dario,
per riferirgli questo,
come Alessandro avesse divorato
i semi di papavero che gli aveva mandato
e avesse affidato il pepe alla sua mano.
Incollerito, Dario agguantò il pepe,
con furia i chicchi
in bocca si cacciò
e, senza indugio, prese a masticarli.
E poi, tanto i semi lo bruciavano,
fu preso dagli spasmi,
storceva il naso,
ardeva in tutto il corpo.
Precipitò nello sconforto cupo:
egli avrebbe voluto che Alessandro,
senza arrecargli oltraggio,
fosse tornato a casa, al suo paese.

I 4. Alessandro a Susa. Il fiume gelato

Le guerre di Alessandro XII 2972-3043*

Ser Alessandro prosegue coi suoi nobili principi,
Verso Susa s'avanza allora egli stesso
Dove Dario dimora con l'esercito audace;
S'avvicina tanto ai dirupi che vede giù la città.

With þat comaunds he h[is] kniȝtis to cutt doune belyue
Bowis of buskis & of braunches of bolis & of lindes,
And bynde to þaire [blonkis] feete of bobis of herbis,
Bath to meeris & to mulis & all maner bestis.
2980 Þe popill out of Persy þat slike a pake saȝe,
Beheld on he to þe hillis & heterly was stroubid.
Þai ware so woundird of þat werke, & wetirly it semed
As all þe grond & þe greues had glid þaim agayns.
So neȝe þe cite he soȝt & sett vp his tentis,
2985 Þat thre days to þat thede him tharne[d] & na mare,
Said, «Let ane dryue to Dary, [latt drysse him to feȝt],
Or put him to my powere & plede we na langire».
Þe same niȝt in his slepe him soda[n]ly aperid
Amon, his awen god, in aung[e]l[e]s wyse,
2990 In a mery mantill of mervailous hewis,
Meuand as a Messedon[e] in Marcure fourme;
Said, «Vnto Susys, my son, na sandisman þou [wayfe],
Bot fange my fygour to þe fast & fand furth þiselfe;
Clethe þe with my conyschaunce & for na care drede.
2995 I hete þe haly my help, na harme sall þou suffire».
Þan slade he sliȝly away, & he fra slepe ryse,
A breme blasand blis in his brist [kindils];
[B]eknew his kniȝtis þat cas & þai him clene redd
Þat he suld graythe him to ga as him his god chargis.
3000 Þan callis to him þis conquirour ane of his kid prince[s],
Emynelaus, þat his erlis & his ost ledes,
Hend & hardy of his hand, a huge man of strenthe,
And þareto lelist to his lord [of all ledis oute].
He bad him boun him belyue & on a blonk worth,
3005 Anoþire foole with him fange & founde with himselfe,
Strad vp himselfe on a stede in starand wedis,
And on a cursoure þe kniȝt with a collt foloȝes.
To þe grete flode of Granton togedire þai ride;
Þai fand it forsen þaim before a fote thike yse.

Ai cavalieri comanda di tagliare presto
Rami d'alberi e tronchi e le braccia dei fusti,
Ai pie' dei cavalli mucchi d'erba legare,
A muli e giumente e ogni specie di bestie.
La gente di Persia che vede tal compagnia
Guarda in alto sui colli e forte è turbata.
Stupivan molto a quell'opera, e certo pareva
Che piante e terreno verso loro muovessero.
Così vicino s'accosta e fissa le tende
Ch'è distante da Susa non più di tre giorni.
Disse: «A Dario s'annunci che a combatter s'appresti
O a me s'assoggetti, e più non lottiamo».
Quella notte nel sonno repentino gli appare
Ammone[1], il suo dio, d'angelo in guisa
In elegante mantello di stupendi colori,
Di Macedone ha moti, di Mercurio figura.
Gli dice: «A Susa, figlio mio, non mandar messaggero,
Ma prendi il mio aspetto e va lì tu stesso;
Indossa la mia livrea e non avere timore.
Ti prometto il mio aiuto, non avrai alcun male».
Poi silente scompare, e lui sorge dal sonno,
Fiera gioia gli brucia brillante nel petto;
Rivela ai suoi l'accaduto, e quelli consigliano
Che s'appronti ad andare come il dio gli comanda.
Il conquistatore chiama un nobile principe,
Eminelao che comanda i suoi duchi e l'armata,
Di mano abile e ardito, forte uomo ed enorme,
Il più fedele al signore degli uomini in vita.
Che s'appronti gli ordina, che monti a cavallo,
Prenda un altro destriero e vada con lui.
A cavallo sale egli stesso, in armi splendenti,
Su un corsiero d'appresso il cavaliere e un puledro.
Cavalcano assieme fino al gran fiume Granto[2],
Lo trovan ghiacciato lo spessore d'un piede.

Þat is þe streme of Str[u]ma with many steds clepid,
And 3it þe pure propure name in Percynne tonge.
Þan Alexsandire [als] belyue his [abite] he changis,
Þis renke with his ronsees he ridis ouire & leuys.
«A, lat me lend with 3ow, lord», þe [l]ede him besekis,
«For drede þat angire or aventour or any slike fall.»
«Nay, houe þou here,» quod þe [hathill] «vnto my hamecome.
He þat I saw in my slepe sall be my sekire helpe.»
With þat he braides on þe blonke & broches him in þe syd,
Bowis him toward þe bur3e as bri3t as ane aungell.
Þis reuere at I first rede, be rewle of his kynde,
As wele in seson of somere as in þe sad wintre,
And þat is neuir bot on ni3tis, so naytely it fresys,
Till any powere to pas or preke on with stedis.
3it has þe floum, as I fynd, a forelange o brede,
And euireilke mornynge it meltis for mi3t of þe son.
With slike a reryd þan it rynnes, þe romance it witnes,
Þat quaso tuke it in þat tyme tint ware for euire.
Be þis enproched him oure prince vnto þe proude cite,
Band his blonke at a barrere without þe bur3e 3atis.
Þe Persyns of his passag was passyngly wondird,
And gesses him to be gode for glori of his wedis.
«Quat dones man ert þou?» quod Dary, & drafe him agayne.
«Sire Alexsandire», quod þis athill, «has all þus me sent,
Bedis buske þe to batell. Quat bade makis þou here?
Outhire 3are þe 3apely þareto or till his 3okke bowe.»
«Qweþire þu be he», quod þe hathill, «so hately þou spekis.
Þou melis no3t as a ministir; a messangere bowis.
Þou carpis euyn as a kynge þat closid ware in pride,
Bot I am dred neuire a dele of all þi [derfe] sa3es.
Bot for þi souerayne sake þat sent þe þus hedire,
3it sall þou sit with myselfe & soupe or þou wynde.»
He ra3t him be þe [ri3t] arme & reuerence him makis,
And to his palais apert with princes him ledis.

Altrove è chiamato Struma tal fiume,
Ma è pure il suo nome in lingua persiana.
Allora Alessandro cambia presto i suoi abiti,
Cavalca oltre l'uomo e i cavalli che ha.
Il cavaliere l'implora: «Lasciatemi, sire, venire con voi,
Per timore che accada guaio o pericolo».
«No, resta qui», dice il re, «finché non ritorno.
Colui che vidi nel sonno sarà sicuro mio aiuto.»
E galoppa via sul cavallo spronandolo ai fianchi,
Verso Susa s'invola splendendo com'angelo.
Questo fiume che ho detto, per natura sua propria,
Nella stagione d'estate e in quella triste d'inverno
Sempre di notte all'improvviso congela
Per far passare un'armata o correr destrieri.
Il fiume è largo, leggo, uno stadio[3],
E ogni mattino si scioglie per forza del sole.
Allora scorre – è teste il romanzo[4] – con tanto fragore
Che chi l'affronta a quell'ora n'è distrutto per sempre.
L'attraversa e raggiunge la superba città,
Il cavallo lega alla sbarra fuori la porta.
Al suo passare i Persiani sono molto stupiti,
Lo stimano un dio allo splendore degli abiti.
«Chi sei?», dice Dario, accostandosi a lui.
«Alessandro», risponde, «qui m'ha mandato,
A battaglia – che aspetti? – t'ordina pronto.
O per essa t'appresti o ti pieghi al suo giogo.»
«Tu forse», ribatte, «sei lui, ché parli furioso.
Come un servo non dici: un messaggero s'inchina.
Discorri da re ch'è pieno d'orgoglio,
Ma io non temo per nulla i tuoi detti tremendi.
Però per via del sovrano che qui t'ha inviato,
Con me siedi e abbi cena prima d'andare.»
Per il braccio lo prende inchinandosi a lui,
A palazzo lo porta apertamente coi principi.

I 5. Bucefalo

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* I 385-493

18

Alixandres s'aloit par un jour deporter
Entre les murs d'areine et la greve de mer;
La contree fu belle et li soleus luist cler.
Tout entour lui commence l'enfes a regarder;
Environ lui aloient tel troi cens bacheler,
N'i a cel ne soit fuiz a demeine ou a per
Ou a prince de terre que li roys doit amer.
Alixandres les fist par ses letres mander,
Pour ce que, quant il ert au terme d'adouber,
Avoec lui les fera richement atorner;
Puis leur couvint o lui mainte paine endurer
Et mainte nuit veillier et maint jor jeüner
Par les terres sauvages que il vot conquester.
Alixandres s'estut si prist a escouter,
Desus toute la ville oï un cri crïer,
A touz ceus de la ville estut le sanc müer,
Ainz n'i ot si hardi qui n'esteüst trambler.
Alixandres les lui vit un sien mestre ester,
Du cri qu'il ot oï li prist a demander,
Car n'a soing qu'il li doie grant merveille celer.
Li mestres li commence autre chose a mostrer,
Pour ce que ceste chose li veut fere oublïer,
Car il set son corage si felon a danter
Que ja de riens qu'il voeille nel porroit destorner.
De Nicholas le roy li commence a conter,
Qui guerroie son pere pour lui desheriter
Et veut toute sa terre escillier et gaster,

I 5. Bucefalo

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 385-493*

18

Alessandro se ne andava un giorno a passeggiare
Tra le mura rocciose e la spiaggia del mare;
La natura era bella e il sole brillava chiaro.
Si mette a guardare il suo regno tutt'intorno[1].
Insieme a lui c'erano trecento giovani,
Non uno che non sia figlio di un nobile o di un pari
O di un principe della terra che il re deve amare.
Alessandro li aveva chiamati per lettera a corte[2],
Perché, quando sarà fatto cavaliere,
Con lui li farà addobbare riccamente[3];
Poi dovranno con lui sopportare molte fatiche
E vegliare molte notti e digiunare molti giorni
Nelle terre selvagge che vuole conquistare.
Alessandro si è messo d'un tratto ad ascoltare,
Su tutta la città sentì levarsi un grido,
A tutti quelli che l'udirono dové gelarsi il sangue[4],
Nessuno fu così forte da non tremare.
Alessandro vide vicino a sé uno dei suoi maestri,
Cominciò a chiedergli del grido che ha sentito,
Non vuole gli si debba nascondere tale meraviglia.
Il maestro comincia a mostrargli altre cose,
Perché proprio quella vuole fargli scordare,
Sa che il suo coraggio è così fiero da domare
Che non potrà distoglierlo da cosa che lui voglia.
Comincia a raccontargli del re Nicola[5],
Che fa la guerra a suo padre per diseredarlo
E vuole distruggere e rovinare tutta la sua terra,

Car treü li demande qu'il ne li doit donner.
Alixandres ot ire si commence a pensser,
Aprés li respondi: «Nel puis or amender;
Tant com je sui en mue, me couvient endurer,
Et quant je avrai elles, si m'estevra voler;
Tieus me veut or mal fere qui le puet comparer».

19

Alixandres apelle un sien dru Festion,
De Dieu le conjura selonc s'entencion
Que del cri qu'il oï li die la reison,
Et li quens respondi: «N'en dirai se voir non,
Pour quant c'est grant folie que nous le vous dison.
Une beste est mout fiere, ainz telle ne vit on,
Felonnesse et diverse, cheval l'apellë on;
En un jour fustes né, que de fi le set on.
La roÿne d'Egypte le tramist Phelipon,
Assez de jeune aage et petitet façon;
Or n'a en tout le siecle cheval issi felon.
Onques hom ne vit beste de la seue façon:
Les costez a bauçans et fauve le crepon,
La queue paonnace, fete par devison,
Et la teste de buef et les ieus de lion
Et le cors de cheval, pour ce a Bucifal non.
Clos est en une volte et murez environ,
Ja ne veut vooir homme en la seue meson,
Ainz en toute sa vie n'ot soing de compaignon.
Quant en prent en ce regne traïtor ne laron,
Ja nus hom n'en fera justice se il non;
A la beste le livrent, s'en fet destruicion;
Il en ocirroit bien quatre vins d'un randon.
N'a cent hommes en Grece, ainsi com noz cuidon,
Qui osassent geter Bucifal de prison».

Gli domanda tributi che non gli deve dare.
Alessandro si adira e comincia a pensare,
Poi gli ha risposto: «Non posso farci niente, ora;
Finché sono in muta, mi tocca sopportare,
Ma quando avrò le ali, allora dovrò volare;
Chi vuol farmi del male, potrebbe poi pagarla cara»[6].

19

Alessandro chiama un suo caro, Efestione[7],
Per Dio lo scongiura e per la sua volontà
Che gli spieghi la ragione del grido che ha udito,
E il conte gli risponde: «Non vi dirò che il vero,
Per quanto il dirvelo sia una grande follia.
È una bestia feroce, mai se ne vide l'uguale,
Traditrice e odiosa, la chiamano cavallo;
Siete dello stesso giorno, lo si sa per certo[8].
La regina d'Egitto lo regalò a Filippo,
Ancora molto piccolo, un giovane puledro;
Ora non c'è al mondo cavallo così orrendo,
Nessuno mai vide una bestia del suo stampo:
Ha i fianchi bianchi e neri e la groppa fulva,
La coda come quella del pavone, tutta striata,
E la testa di un bue e gli occhi di un leone
E il corpo di un cavallo, per questo si chiama Bucefalo[9].
È rinchiuso in una stalla a volte, tutta murata intorno,
Non vuole vedere uomo nella stalla,
Anzi, in tutta la sua vita, mai cercò un compagno.
Se in questo regno si prende un ladro o un traditore,
Nessuno ne farà giustizia tranne lui;
Lo lasciano alla bestia che lo fa a pezzi:
Ne ucciderebbe anche ottanta tutti insieme.
In tutta la Grecia, non ci sono cento uomini, crediamo,
Che oserebbero tirar fuori Bucefalo dalla sua prigione».

Lors respont Alixandres a guise de baron
Et jure cel seigneur qui fist Oceanon
Qu'il savra a court terme se ce est voir ou non;
A ce mot le seisirent et pristrent environ.
Il en jura son chief et met sa main en son
Que, se nus le tient mes, ja n'avra guerison
Du poing ou du pié perdre sanz nule raençon;
Ainz puis n'i ot un seul ne li feïst bandon.

20

Pour le dit du cheval fu Alixandres liez;
Ja mes n'avra grant joie si s'i ert acointiez;
Assez plus le desirre que fameilleus daintiez.
N'a homme en sa compaigne qui mout n'en soit iriez,
Car il ne gardent l'eure que il soit depeciez
Et les menbres du cors desrompus et sachiez,
Et chascuns en cuide estre destruis et escilliez.
Droitement a la volte est venus eslaissiez,
A l'uis s'est arrestez si a feru des piez
Et d'un mail qu'il trova que touz est debrisiez.
Li chevaus vit son mestre si s'est humelïez;
Son corage li moustre si s'est agenoilliez,
Plus se tint cois et mus qu'esmerillon en giez.
Alixandres l'esgarde, mout en devint hetiez;
Sempres li fu li cors par tout aplanoiez,
Hui istra de prison, tant a esté lïez.

21

Mout fu liez Alixandres, quant il vit le cheval
Qui vers lui s'umelie, onques ne li fist mal;
La croupe li aplaigne et les crins contre val,
Qui plus estoient cler que pierre de cristal,

Allora Alessandro risponde da vero barone
E giura per il signore che ha creato l'Oceano
Che ben presto saprà se è tutto vero o no;
A queste parole lo presero e lo tennero da tutte le parti.
Lui giura sul suo capo e mette la mano sul fuoco
Che – e nessuno lo trattenga – non troverà pace,
A costo di perdere mani e piedi senza nessun riscatto;
Non ce ne fu più uno che osasse fermarlo.

20

Alessandro fu lieto della storia del cavallo,
Non avrà mai più pace se non ci farà amicizia,
Lo brama molto più di un affamato i buoni bocconi.
Non c'è uomo nella sua compagnia che non ne sia adirato,
Che non paventi l'ora che sia fatto a pezzi
Con le membra del corpo sbranate e lacerate,
E ognuno pensa di esserne distrutto e rovinato.
È andato dritto alla stalla, senza esitazione,
L'uscio l'ha fermato e ha picchiato coi piedi
E con un maglio che ha trovato fino a farlo a pezzi.
Il cavallo ha visto il suo signore e si è umiliato;
Gli mostra il suo potere e si è inginocchiato[10],
Se ne sta tranquillo e muto più di un falchetto al laccio.
Alessandro lo guarda, ne fu molto felice;
Gli ha subito accarezzato tutto il corpo;
Oggi uscirà di prigione, è stato legato abbastanza.

21

Alessandro fu molto lieto, quando vide il cavallo[11]
Che si umilia di fronte a lui, non gli fece mai del male;
Gli accarezza la groppa e la criniera, per il suo verso,
Era chiara più di una pietra di cristallo,

Et le front li essue du pan de son cendal,
Ou chief li met le frain a or et a esmal;
Au plus tost que il pot monta sus Bucifal
Et issi de la volte dont fort sont li mural;
Ou mi leu de la sale s'areste et prent estal.
De toutes pars li fuient, ainz n'i ot si vassal
Qui osast arrester, tant le tienent a mal,
Car ne sai a quans homes a fet felon hostal.
Alixandres descent devant le dois royal,
Tholomer le commande, cil le rent Helyal,
A un homme le roy, son prince mareschal.
Li grant et li petit crïent tout communal:
«Icist fet bien enseigne de roy emperial!».

22

Tuit ont ceste merveille oïe et entendue,
Qu'Alixandres a tret Bucifal de la mue;
Onques n'ot en ce mont tant fiere beste mue.
Quant le virent venir, s'ont tel paor eüe
Que la gent d'environ en est toute esperdue;
Cil se tient a gueri qui premiers se remue.
Tost fu par tout le mont la nouvelle espandue;
Grieu et Macedonois en ont grant joie eüe
Et dïent que leur terre ert par lui secourue
Et la gent Nicholas gastee et confondue.

E gli asciuga la fronte col lembo del suo mantello,
Gli mette in bocca il freno d'oro e di smalto;
Più veloce che può montò sopra Bucefalo
E uscì dalla stalla dalle spesse mura;
In mezzo alla sala si ferma e prende posizione.
Fuggono da tutte le parti, nessuno fu così coraggioso
Da osare fermarsi, tanto ne hanno paura,
Non so a quanti uomini ha fatto attacchi a tradimento.
Alessandro scende davanti al desco regale[12],
Lo affida a Tolomeo, che lo dà a Elialo,
Un uomo del re, suo primo maresciallo.
Grandi e piccoli gridano a una voce:
«Costui dà chiari segni di re degno d'impero!».

22.

Tutti hanno ascoltato e sentito la meraviglia[13],
Che Alessandro ha tratto Bucefalo di muta;
Non vi fu mai al mondo una bestia così feroce.
Quando lo videro arrivare, ne ebbero una tale paura
E la gente lì intorno ne è così atterrita
Che chi primo scappa si ritiene fortunato.
Subito la notizia si sparse per il mondo;
Greci e Macedoni ne fanno grande gioia
E dicono che la loro terra da lui sarà liberata
E la gente di Nicola sconfitta e dominata.

I 6. La valle perigliosa

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 2471-604; 2783-895

148

Ce fu aprés esté, si comme yvers entra,
Que li rois Alixandres icele gent trouva,
Et fu a un matin si comme il ajorna;
Li jors fu biaus et clers et li solaus leva,
De l'ardor du soleil toute l'ost eschaufa.
Et qant vint aprés tierce, li jors se heriça
Et devint si ennubles que tous li airs torbla,
Molt par fist grant froidure, assés plut et nega;
Et qant vint au midi, li solaus esclaira.
Qant li rois sot d'antone et du tans qui changa,
Lors fait soner ses grailles et par l'ost commanda
Ses tentes acuellir, lors monte si s'en va;
Puis a monté un tertre et un val avala.
La pree fu molt gente et l'erbe verdoia,
Onques hom en nul tans plus bele n'esgarda.
La montaigne fu haute et li vals reonda,
Devant ne truevent voie, car un point n'en i a;
Onques n'i ot si sage, quant il se regarda,
Qui peüst pas savoir par ou il i entra.
A esploit chevauchierent, ainc nus d'aus n'aresta,
Toute jor vont entor, onques l'os ne fina
Dusq'a eure de none, que li solaus torna;
Lors revoient lor trace ensi com l'os ala.
Alixandres meïsmes forment se mervella,
Qui tant a hui alé et noient esploita,
De maltalent s'encline et du cuer souspira;
Son pavellon fait tendre et l'os se hebrega.

I 6. La valle perigliosa

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2471-604; 2783-895*

148

Si era dopo l'estate, all'inizio dell'inverno,
Quando il re Alessandro trovò quella gente[1],
E fu un mattino sul fare dell'alba;
La giornata era bella e chiara e il sole si alzava,
Con il suo ardore riscaldò tutta l'armata.
E quando fu passata terza, il giorno si imbestialì
E diventò scurissimo, l'aria si turbò.
Cominciò a fare un gran freddo, piovve e nevicò;
E quando fu mezzogiorno, il sole rispuntò[2].
Quando il re sentì l'autunno e il tempo che cambiava,
Fa suonare le trombe e comandò all'armata
Di levare le tende, poi cavalca e se ne va;
È salito su un picco, è sceso nella valle.
Il prato era assai bello e l'erba verdeggiante,
Mai nessuno ne vide una più bella.
La montagna era alta e la valle girava tutt'intorno.
Non trovano sbocco davanti a loro: non ce n'è;
Non poteva esserci saggio, che si guardasse intorno,
Che potesse ritrovare da dove erano entrati.
Cavalcarono con foga, nessuno mai si fermò,
Vagano intorno tutto il giorno, non si arrestò l'armata
Fino all'ora di nona, quando il sole girò;
Allora rivedono le tracce lì dove l'armata era passata.
Anche Alessandro rimase molto stupito
Di aver tanto corso, quel giorno, senza ottenere nulla,
Curva il capo di malumore e sospira dal profondo[3];
Fa tendere il suo padiglione e l'armata si acquartierò.

Cliçon et Tholomé et Caulon apela,
Li uns d'aus conte a l'autre la mervelle qu'il a.

149

«Segnor, dist Alixandres, mal nos est avenu,
Par le mien ensïent tuit somes confondu.
Veés ici nos traces que nos avons tenu,
Ainsi comme l'os a trestout cest plain seü;
Des l'eure que nos fumes en cest val descendu
N'avons nos esploitié la monte d'un festu.
Ci n'a mestier proëce ne lance ne escu,
En tout le mont nen a si bon destrier crenu
Qui peüst plus aler d'un ronci recreü.
Les montaingnes sont hautes et li pui sont aigu
Et la terre si basse que tuit somes perdu.
Par le mien ensïent, si com je l'ai veü,
N'en istroit uns oisiaus, tant volast de vertu;
Perdu avons l'entree par ou somes venu.
Li dieu nos veulent mal, tuit somes deceü,
De ci n'istront ja mais ne joene ne chanu.»
Lors ont par toute l'ost un si grant duel meü
C'onques de nule gent mais ausi grans ne fu,
Qu'il en sont a la terre tel set mile cheü
Qui rompent lor cheveus et ce qu'il ont vestu;
Maint bon peliçon gris ot ilueques fendu
Et maint blïaut de soie deschiré et rompu.

150

Segnor, la veïssiés grant duel et grant iror,
Ainc le soir n'i mengierent li grant ne li menor;
La nuit jurent el val tant qu'il virent le jor.
A Alixandre vinrent li prince et li contor

Fece chiamare Clito e Tolomeo e Caulo,
Si raccontano l'un l'altro la loro meraviglia.

149

«Signori», fa Alessandro, «siamo messi male,
Per quanto ne so, ci siamo tutti sbagliati.
Ecco qui le tracce che abbiamo lasciato,
Mentre l'armata ha girato tutta la piana intorno;
Da quando siamo entrati in questa valle
Non abbiamo spostato nemmeno un filo d'erba.
Non serve qui coraggio, né lancia né scudo,
Non c'è sì buon destriero con la criniera al vento
Che possa fare meglio di un ronzino sfiatato.
Le montagne sono alte e i picchi sono aguzzi[4]
E la terra è così in basso che siamo tutti perduti.
Per quel che ne so io, per quel che ne ho veduto,
Non ne uscirebbe un uccello, tanto alto sapesse volare;
Abbiamo perso l'entrata per dove siamo venuti.
Gli dèi non ci amano, siamo tutti ingannati,
Non usciranno mai di qui giovani né canuti.»
Allora in tutta l'oste hanno fatto un tal lamento
Che mai in nessun luogo se ne ebbe di uguale.
In settemila si lasciano cadere per terra
E si strappano i capelli e si lacerano le vesti;
Molti begli ermellini vengono stracciati
E molte vesti di seta fatte a pezzi e strappate[5].

150

Signori, là avreste visto grand'ira e gran tormento,
Nessuno mangiò quella sera, né grandi né meno grandi;
La notte giacquero nella valle finché videro l'alba.
Principi e conti andarono da Alessandro

Et demandent conseil que devenront li lor.
Il lor a respondu belement par amor
Et dist comme bons rois: «Or entendés, segnor!
Je chercherai le val bonement sans freor
Savoir se troveroie ne voie ne destor
Par ou nous ississiens de cest val tenebror».
Il monte en Bucifal, son destrier coreor,
Onques en nule terre nen ot cheval mellor.
Qant li rois fu assis es arçons pains a flor,
Des esperons le broche et cil vait par vigor.
Tant a cerchié le val Alixandres entour
Que il trueve une pierre du tans ancïenor
Ou il avoit escrit grant duel et grant tristor;
Les letres sont el mabre qui content la dolor,
Ja nes verra cil hom qui n'ait de mort paor.

151

Qant li rois vit les letres, n'i ot ne gieu ne ris.
Ce conte l'escriture qui est el marbre bis
Que se tuit cil du mont s'estoient el val mis,
Por trestout l'or du siecle n'en istroit uns seus vis
Se uns hom de son gré n'i remaint a tous dis.
Qant li rois entent ce, si enbroncha son vis,
De maltalent et d'ire est sor le marbre assis.
Lors plora Alixandres por duel de ses amis,
Griés est de Babilone, dont li mur ne sont pris;
Damedieu reclama, qui maint en paradis,
Qu'il le giet du torment ou il ert entrepris.
«Haï! rois Alixandres, com par estes conquis!
Ici morrons de fain, n'en estordra uns vis.»

E chiedono consiglio su quello che sarà dei loro.
Ha risposto con semplicità, pieno di amore,
E come un buon re disse: «Sentite ora, signori!
Cercherò nella valle con calma, senza paura,
Per vedere se potrò trovare una via o un sentiero
Da dove uscir fuori dalla valle di tenebre».
Sale su Bucefalo, il suo veloce cavallo,
Mai in nessun luogo ce ne fu uno migliore.
Quando il re fu ben fermo sulle staffe fiorite,
Lo incita con gli speroni e quello cavalca con forza.
Alessandro tanto ha cercato tutta la valle intorno
Che trova una pietra di un'epoca molto antica
E c'era scritto grande dolore e grande tristezza;
Le lettere che raccontano il dolore sono scolpite nel marmo,
Nessun uomo le vedrà senza avere paura della morte[6].

151

Quando il re vide le lettere, non ci fu gioco né riso.
Questo racconta lo scritto scolpito nel marmo bigio
Che se tutti quelli del mondo si fossero messi nella valle,
Per tutto l'oro del mondo nemmeno uno ne uscirebbe vivo
Se un uomo per sua volontà non ci restasse per sempre.
Quando il re sente ciò, il suo viso si oscura,
Si siede sul marmo pieno d'ira e di rabbia.
Pianse allora Alessandro dal dolore per i suoi amici,
Gli spiace per Babilonia, di cui non ha preso le mura[7];
Si rivolge a Dio, che sta in paradiso,
Che lo liberi dal tormento di cui è prigioniero[8].
«Ahi! re Alessandro, come siete ormai vinto!
Moriremo di fame qui, non ne uscirà uomo vivo.»[9]

152

Dolens fu Alixandres de ce qu'il ot trové,
De maltalent s'acline, du cuer a souspiré.
Devers destre partie a son chief retorné,
A une part du marbre a li rois regardé.
Ce conte l'escripture du tans d'antiquité
Que se tuit cil du mont ierent el val entré,
Des le premerain home que Dieus ot figuré,
N'en istroient il mais en trestout lor aé,
Se uns seus n'i remaint bonement de son gré;
Et se uns i remaint, li autre erent sauvé
Et par un tout seul home seront tuit delivré.
Qant li rois l'entendi, n'i a plus demoré,
Il monte en Bucifal par son estrier doré,
Deci q'a l'ost de Gresse n'i a estal doné.
Si home li demandent ou il a tant esté;
Encontre lui alerent Dans Clins et Tholomé,
Emenidus, Filotes, Caulus et Aristé,
Et demandent noveles comment il a erré.
Et li rois lor a dit toute la verité,
Ainsi comme les letres li avoient mostré.

153

Alixandres lor conte la persecucion,
Si com il a cerchié le val tout environ:
«N'i a voie ne fraite par ou nos en isson,
Si com dïent les letres que trovai el perron
Qui ains furent escrites q'en mer eüst poisson.
Ja mais n'istrons du val par nul entencion,
Ains i serons tous jors, se n'i remaint uns hom,
Et par un tout seul home avrons tuit garison.
Maus est se par un home perissent tant baron».
Lors veïssiés en l'ost si grant estrivoison,

152

Alessandro è addolorato da ciò che ha trovato,
China il capo dalla rabbia, sospira dal profondo.
Ha voltato il capo verso il lato destro,
Ha guardato, il re, verso una parte del marmo.
La scritta del tempo antico dice così,
Che se tutti quelli del mondo fossero entrati nella valle,
Fin dal primo uomo che Dio ha formato,
Non ne uscirebbero mai per tutta la loro vita,
Se uno solo non vi resta di sua piena volontà;
E se uno restasse, gli altri sarebbero salvi
E per un solo uomo tutti sarebbero liberati[10].
Quando il re lo intese, non ha più esitato.
Sale su Bucefalo sulla staffa dorata.
Fino all'armata greca non si è più fermato.
Gli uomini gli chiedono dove è stato così a lungo;
Gli vanno incontro Don Clito e Tolomeo,
Emidio, Filota, Caulo e Aristeo,
E chiedono notizie di dove sia andato.
E il re dice loro tutta la verità,
Così come le lettere gliela avevano svelata.

153

Alessandro racconta della maledizione
Come ha cercato nella valle tutt'intorno:
«Non c'è via né passaggio da dove possiamo uscire,
Come dicono le lettere che trovai sul marmo
Che furono scritte prima che nel mare ci fossero pesci.
Non usciremo mai dalla valle in nessun modo,
Anzi vi resteremo sempre, se un uomo non ci resta,
E da quest'uomo solo saremo tutti salvati.
È ingiusto che per un uomo periscano tanti valorosi».
Allora avreste visto nell'oste una gran gara,

Ainsi comme chascuns se deffent par tençon,
Et dist ne remanra ja seus en tel prison
Dont il ne puisse avoir a nul jor raençon.
«Segnor, dist Alixandres, entendés ma raison:
Or vos en alés tuit par tel devision
Que ja de moi n'avrés ne blasme ne tençon,
Et jou remanrai ci tous seus sans compaignon.
Vos avés mis vos cors por le mien a bandon;
Se ne vos en puis faire plus riche guerredon,
Mieus est que seus i muire que nos tuit i moron;
Ne vos veul engin faire ne mal ne traïson.»
Li douze per s'escrïent et dis mil a un ton:
«Sire, se tu nos faus, chaitif, que devenrom?
Rois, maine ent ta maisnie, autrui i laisserom;
Se n'iert vostre proëce, ja jor ne vivriom».
Alixandres s'encline et baisse le menton,
Puis a juré son chief et mist sa main en son
Que ja n'i remanra nus autres se il non.
Lors pleure Tholomé et fent son siglaton
Et tel quatorze mil s'en pasment el sablon
N'i a nul ne desrompe son hermin peliçon.
.....

160

Alixandre est el val, ne se set conseillier,
Il ot la terre bruire, si craullent li rochier;
Bien set de l'eschaper ne li est pas legier,
Ses gentieus compaignons prist molt a recoier.
Li Grieu, qui sor la mer s'estoient fait logier,
Onques la nuit ne vaurent ne boire ne mangier,
Ains regretent et pleurent lor segnor droiturier,
Le bon roi Alixandre, qui tant fist a proisier,
Et deprïent les dieus et vont sacrefïer

Così come ognuno si difende in una tenzone,
E dice che non resterà certo solo in quella prigione
Da cui non potrà mai essere riscattato.
«Signori», dice Alessandro, «sentite il mio pensiero:
Andatevene tutti ora, con un patto.
Che non avrete da me né rimproveri né litigi,
E io resterò qui solo senza compagni.
Avete messo per me a rischio la vostra vita;
Non posso ringraziarvene in un modo migliore,
È meglio che ci muoia io solo che ci moriamo tutti;
Non vi voglio ingannare né far male né tradire.»
I dodici pari protestano e dieci mila a una voce[11]:
«Sire, se ci manchi tu, miseri, che faremo?
Re, resta con la tua gente, ci lasceremo qualcun altro:
Se non fosse per il vostro valore, non vivremmo un giorno».
Alessandro s'inchina e abbassa il mento.
Poi ha giurato sul suo capo e messo la mano sul fuoco
Che non ci rimarrà nessun altro se non lui.
Piange allora Tolomeo e si straccia il mantello
E ben quattordici mila svengono sulla sabbia
Non ve n'è uno che non stracci la sua pelliccia di ermellino[12].
.....

160

Alessandro è nella valle, non sa che cosa fare.
Sente la terra fremere, si spezzano le rocce;
Sa bene che fuggire non gli è certo facile,
Si mise a pensare ai suoi nobili compagni.
I Greci, che si erano fatti portare sul mare,
Quella notte non vollero né bere né mangiare,
Anzi rimpiangono e piangono il loro vero signore,
Il buon re Alessandro, degno di tanta lode,
E pregano gli dèi e fanno sacrifici

Q'Alixandre garissent de mort et d'encombrier.
Et li rois fu el val, n'i ot que corecier,
Il ne set en quel guise se doive conseillier,
Comment de la prison se puisse deslïer.
Il regarda a mont si vit l'air espessier
Et les nues torbler et le tans a changier,
Ne fu mie a seür qant il vit tel tempier.
S'il ot peor ne doute, ne fait a mervellier,
Bonement commença les dieus a deproier
Qu'il li soient garant, car il en a mestier.
Du pan de son hermine covert d'un paile chier
Envolepe sa teste et tint son branc d'acier
Et tint bien par la resne Bucifal son destrier.
Au matin commença li solaus a raier;
Lors saut en Bucifal Alixandres d'Alier
Et commença li rois tout le val a cerchier.
Joste une grant montaigne commence a chevauchier
Et vit une cisterne qui resamble celier.
El n'estoit mie ouvree de chaus ne de mortier,
Mais li dieu l'orent faite en la roche entaillier.
En mi ot un perron qui plus iert durs d'acier,
Lai ens sous cele pierre avoit un aversier
Felon, qui cuidoit faire tout le mont perillier.
Li rois i est entrés, la croute veut cerchier,
Qu'il veut toutes les choses prover et ensaier.
N'i vit home ne feme ou se puisse acointier.
Icele male chose le prist a araisnier,
Sous la pierre ou estoit commença a huchier:
«Sire, rois Alixandres, car me venés aidier,
Et je t'ensegnerai or endroit le sentier,
Comment porras issir de cest val de legier,
Si que ja n'i perdras la monte d'un denier».
Li rois entent la vois, prist soi a mervellier,
Paor ot de la mort, molt se crient d'engignier.

Perché salvino Alessandro dalla morte e dal tormento.
E il re era nella valle, non c'era che dolore,
Non sa in che modo si deve comportare,
Come possa sfuggire da quella prigione.
Guardò a monte e vide che l'aria si incupiva
E le nubi si ingrossano e il tempo sta per cambiare,
Non si sentiva sicuro vedendo quella tempesta.
Se aveva timori e paura, non c'è da stupirsi,
Cominciò dolcemente a pregare gli dèi
Che gli siano garanti, ne ha proprio bisogno.
Col lembo dell'ermellino, foderato di seta pregiata,
Si copre il capo e brandì la sua spada d'acciaio
E tenne forte per le redini il suo cavallo Bucefalo.
La mattina il sole cominciò a risplendere;
Allora salta su Bucefalo Alessandro di Alier[13]
E cominciò a cercare, il re, per tutta la valle.
Comincia a cavalcare verso una grande montagna
E vide una cisterna che sembrava una caverna[14].
Non era certo opera di calce o di fango,
Gli dèi l'avevano fatta intagliare nella roccia.
Nel mezzo c'era un blocco di marmo, più duro dell'acciaio,
Là, sotto quella pietra, c'era un demonio
Traditore, che voleva distruggere tutto il mondo.
Il re ci è entrato, vuole esplorare la grotta,
Vuole provare e sperimentare ogni cosa[15].
Non v'incontrò uomo né donna per informarsi.
Quella cosa malvagia cominciò a parlargli,
Sotto la pietra, dove stava, cominciò a lamentarsi:
«Sire, re Alessandro, venite ad aiutarmi,
E io ti insegnerò detto fatto il sentiero,
Come potrai uscire da questa valle, facilmente,
Così da non lasciarci il becco di un quattrino»[16].
Il re sente la voce, cominciò a stupirsi,
Ebbe paura della morte, teme assai che lo inganni.

161

Li rois ot grant paor quant la vois ot oïe,
De toutes pars esgarde, de celui ne vit mie.
La vois de l'aversier le resemont et prie:
«Se tu ies Alixandres, cui tous li mons sousplie,
Torne moi ceste pierre qui tout le cors me brie,
Qui m'a en tel destroit et en si grant baillie
Que ne puis eschaper a nul jor de ma vie,
Et je t'ensegnerai loiaument sans boisdie
Com istras de cest val ou ies sans compaignie,
Si que ja n'i perdras la monte d'une alie».
Et respont Alixandres, qui de riens ne s'oublie:
«Ainsi com je sui rois, li miens cors le t'afie,
Ensegne moi la voie droite sans felonie,
A la pierre torner te ferai puis aïe».
Li diables respont, qui fu de grant voisdie:
«Outre cele posterne verras la praerie,
Puis troveras la voie, qui tout est enhermie».
Alixandres i vait, qui point ne s'i detrie;
Qant voit le faus sentier, bien set c'est tricherie,
Puis dist a l'avresier: «Faus est qu'en toi se fie,
Assés en petit d'eure m'as or ta foi mentie».
Qant l'entent li diables, ne puet müer n'en rie.
«Alixandre, fait il, molt es plains de voisdie,
Ne te puet engignier ne savoirs ne folie,
Et qui faire le cuide si pense vilonie.
Vois tu la cele porte qui faite est par maistrie?
Bien connoistras les letres, car tu ses de clergie.»
Alixandres i vait, qui les felons chastie,
Et a desus la porte l'escripture choisie.

161

Il re ebbe gran paura quando sentì la voce.
Guarda da ogni parte, non lo vide per niente.
La voce dell'avversario lo interpella e prega:
«Se tu sei Alessandro, a cui tutto il mondo s'inchina,
Rigira questa pietra che mi spezza tutto il corpo,
Che mi ha in tali strette e in così gran potere
Che non posso sfuggirle neppure per un giorno,
E io ti insegnerò lealmente, senza inganni,
Come uscire da questa valle, dove stai senza compagni,
Così non ci perderai l'ammontare di un'alice».
E Alessandro risponde, non si smarrisce per niente:
«Così come io sono re, la mia persona te lo assicura,
Insegnami la dritta via senza tradirmi,
Poi ti aiuterò a girare la pietra».
Il diavolo risponde, che era di grande astuzia:
«Oltre quella posterna vedrai la prateria,
Poi troverai la via, che è tutta solitaria».
Alessandro ci va senza perdersi affatto;
Quando vede il falso sentiero, sa bene che è un inganno.
Dice allora al demonio: «Falso è chi si fida di te,
In così poco tempo mi hai già troppo mentito».
Quando il diavolo lo sente, non può fare a meno di ridere.
«Alessandro», gli fa, «sei ben pieno di astuzia,
Non ti può ingannare né saggezza né follia,
E chi pensa di farlo pensa una villania.
La vedi là quella porta, scolpita a grande arte?
Riconoscerai le lettere, che ne sai, tu, di cultura.»[17]
Alessandro ci va, castigo dei felloni,
E ha visto le parole scritte sopra la porta.

162

Qant li rois vit les letres, molt s'en est esjoïs,
Par loisir les regarde comme hom de sens garnis
Et recorde les letres, qu'il ne soit escharnis.
Puis a cerchié le val ou mains hom est peris
Et trueve le sentier el costé d'un larris
Quil menra hors du val, si com dit li escris.
Qant la voie ot aprise et il en fu bien fis,
Au diable revint, ne s'est mie desdis,
Ains sousleva la pierre sous qui iert enfoïs.
Li diables saut sus si a jeté deus cris;
El siecle n'a cel home, s'il les eüst oïs,
Ne cuidast tout por voir estre mors ou traïs.
Alixandres meïsmes s'en est molt esbahis,
Por un seul petitet qu'il n'est du sens maris,
Mais il se raseüre com chevaliers hardis
Et monta el cheval, a tant s'en est partis.
Entrés est el sentier, de riens n'i est faillis,
Quil menra hors du val ains que jors soit fenis.

163

Li rois ist de la porte et si point Bucifal,
Il n'ot en sa compaigne ne mais que son cheval.
Qant auques ot alé, si esgarde le val.
«Ahi! val perilleus, plains de dolor mortal,
La vostre compaignie me dut torner a mal,
Qui ainc ne pot bone estre a nul home charnal.»
Alixandres chevalche et monta el costal
Et esgarde sor destre et choisi en l'egal
Plus de mil pavellons a or et a cristal.
Ens en mi lieu des autres vit le sien a esmal;
Les cordes sont de soie, li paisson de roal,
Desus un escharboucle luisant comme estaval,

162

Quando il re vide le lettere, si è molto rallegrato,
Con calma se le guarda come chi ha molto senno
E le impara a memoria, per non essere schernito.
Poi ha cercato nella valle dove molti sono periti
E trova il sentiero di fianco a un boschetto
Che lo condurrà fuori, come dice lo scritto[18].
Quando ebbe imparato la strada e ne fu ben sicuro,
Ritornò dal demonio, non si è disdetto,
Anzi, ha sollevato la pietra sotto cui è affossato[19].
Il demonio salta su e ha gettato due grida:
Al mondo non c'è uomo, se le avesse sentite,
Che non pensasse sul serio d'essere morto o tradito.
Persino Alessandro ne è molto turbato,
Per poco soltanto non ne ha perso il senno,
Ma si rassicura come cavaliere ardito
E salì sul suo cavallo, ed ecco che è partito.
È entrato nel sentiero – non si è sbagliato per niente –
Che lo porterà fuori, prima che il giorno sia finito.

163

Il re esce dalla porta e sprona Bucefalo[20],
Aveva in sua compagnia soltanto il suo cavallo.
Quando fu andato un po', guarda nella valle.
«Ah! Valle perigliosa, piena di mortal dolore,
La vostra compagnia doveva essermi fatale;
Non può fare del bene a nessun uomo mortale.»
Alessandro cavalca e salì sul pendio
E guarda verso destra e vede nello slargo
Più di mille padiglioni di oro e di cristallo.
Nel centro, in mezzo agli altri, vide il suo con gli smalti;
Le corde sono di seta, i pioli di avorio,
In cima un carbonchio lucente come una torcia

Et samble de clarté l'estoile matinal.
Dedens sont li baron, qui mainent tel jornal
Tous jors plaignent et pleurent lor segnor natural.
Li rois vint cele part, entr'aus a pris estal,
Si home vont encontre ensamble communal.
Plus de quatorze princes qui tout furent chasal
Le prinrent tuit par mains que par bras que par al,
Tout li ont desrompu son blïaut de cendal;
Ja mais por un seul prince ne verrés joie tal.
La nuit ot Alixandres assés mellor ostal
Que s'il fust en la roche au perilleus portal.

I 7. Alessandro come Anticristo

Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegoriae in Vetus Testamentum* IX 4

Machabaeorum fratrum felicia bella silentio non sunt relinquenda. Ipsorum namque certamina gloriosa sanctorum designant agones contra spirituales hostes eorum. Quis enim per Alexandrum Magnum, qui totum pene mundum subjugavit imperio suo, cum tanta erat donata dominandi libido ut nulli, in quantum potuit, parceret regno; quis inquam, per illum significatur, nisi diabolus, qui dixit: «In coelum conscendam; super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo» (*Is.* 14, 13-4)? Hic quippe per suam superbiam, et calliditatem, et multitudines angelorum secum superbientium, et progeniem humani generis in primo

E per il suo splendore, uguale alla stella del mattino[21].
Dentro stanno i baroni, che passano il giorno
Solo a gemere e piangono il loro signore naturale.
Il re va da quella parte, si è fermato tra loro,
I suoi uomini gli vanno incontro tutti insieme.
Più di quattordici principi tutti con grandi terre,
Lo presero tutti chi per la mano, chi per il braccio o altro,
Tutto gli hanno strappato il mantello di zendado;
Mai per un solo principe si vedrà gioia tale.
La notte Alessandro ebbe un ostello certo migliore
Che dentro la roccia dal periglioso portale.

I 7. Alessandro come Anticristo

Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegorie sull'Antico Testamento* IX 4*

Non devono esser lasciate nel silenzio le fortunate guerre[1] dei fratelli Maccabei. Le loro battaglie gloriose, infatti, figurano quelle dei santi contro i loro nemici spirituali. Chi viene figurato, dunque, in Alessandro Magno, il quale sottomise al suo potere quasi tutto il mondo, dal momento che era posseduto da una naturale e così grande bramosia di dominare che non risparmiò, finché gli fu possibile, alcuno dei regni terrestri? Chi viene figurato in lui, dico, se non il diavolo[2], il quale disse: «Salirò al cielo[3], esalterò il mio trono fin oltre gli astri di Dio, siederò sul monte del Patto ai lati dell'Aquilone[4], mi spingerò fin oltre l'altezza delle nuvole, diverrò simile all'Altissimo[5]» (*Is.* 14, 13-4)? Con la sua superbia e la sua furbizia[6] sottomise a sé anche la moltitudine degli angeli che insuperbirono insieme con lui[7], e l'intera progenie

parente sibi subjecit. Alexander moriens imperium suum satellitibus suis dimisit, et diabolus in adventu mediatoris Dei et hominum, hominis Christi Jesu, suum dominium minui videns, impiis principibus praesentis saeculi suam malignitatem ad persequendum credentes inspiravit. Ex quibus exibit radix peccati rex Antiochus, filius perditionis Antichristus: qui quanto erit potentior, tanto erit ad persequendum perniciosior.

umana attraverso il suo progenitore. Alessandro, morendo, lasciò il suo impero ai compagni: così fece anche il diavolo che, vedendo diminuire il suo potere con l'avvento del mediatore fra Dio e gli uomini, cioè dell'uomo Gesù Cristo[8], insufflò[9] negli empi prìncipi di questo mondo la sua malvagità, spingendoli a perseguitare i credenti. Da questi prìncipi uscirà la radice del peccato, il re Antioco, l'Anticristo figlio della perdizione[10]: e quanto più potente egli sarà, tanto più pericoloso si dimostrerà nelle sue persecuzioni.

Parte seconda
ALESSANDRO E LA CONOSCENZA

Alessandro e la conoscenza

La conoscenza procede per Alessandro contemporaneamente dal tempo e dallo spazio. Il passato, che dà senso al suo presente, lo proietta alla ricerca dell'ἀρετή, spazio mentale prima che conquista; πόθος, desiderio che non è solo sete di dominare, ma passione di conoscenza, curiosità e apertura mentale. Le rappresentazioni che ornano la sua tenda non sono casuali: lo spazio del mondo in una prospettiva cosmica, dal giorno alla notte, dal cielo alla terra e le stagioni e l'anno che le comprende, spazio-tempo proiettati nelle quattro dimensioni in cui si muoverà il κοσμοκράτωρ, ma insieme anche Eracle e Achille e i modelli del passato che danno senso alla sua avventura. Alessandro sa di ripercorrere le orme dei grandi *in theatro terrarum orbis* (Curzio Rufo IX 6,21).

Una figura domina il rapporto di Alessandro con la conoscenza: quella di Aristotele, responsabile della sua educazione e delle sue passioni, Omero in primo luogo. Aristotele, si diceva, aveva lui stesso ricopiato il testo dell'*Iliade* che Alessandro portava sempre con sé in uno scrigno, come un talismano. Aristotele, macedone di origine, figlio di Nicomaco, medico e amico di Aminta II di Macedonia, aveva molti titoli per diventare il precettore del giovane principe: non stupisce che Filippo abbia affidato a lui l'educazione dell'erede dell'impero. Alessandro lo ama, ci dice Plutarco, non meno del padre che gli ha dato la vita, perché il filosofo gli ha insegnato a viverla secondo virtù. Il risultato di questa educazione è racchiuso nei versi che descrivono Alessandro nella valle perigliosa in un momento di pericolo e di paura. Egli vuole provare e sperimentare ogni cosa (*Il veut toutes les choses prover et ensaier*, Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 2816), secondo l'insegnamento di base della filosofia aristotelica per cui conoscere è esperire, patire. Il riconoscimento della sua saggezza e dei doni di conoscenza che l'accompagnano gli viene, nel testo di Alexandre de Paris, nientemeno che dal Maligno, che sarà vinto in

furbizia e cortesia. Nicolao di Mira (V secolo d.C.), nella sua descrizione del monumento in bronzo di Alessandro «fondatore» (*Esercizi* 27), sottolinea e interpreta l'atteggiamento in cui lo scultore lo ha colto: «La mano destra è levata in aria e sembra sempre afferrare qualcosa e cercare ciò che sta oltre». L'oltre è desiderio di gloria (φιλοτιμία), quella gloria a cui lo aveva formato Aristotele sui versi di Omero, e la gloria nasce dalla lotta e dal confronto, perché solo nella lotta e nel confronto l'ἀρετή ha modo di farsi valere. Spirito apollineo e dionisiaco insieme, Alessandro, in tutta la sua leggenda, possiede la saggezza unita all'entusiasmo. Livio, che non capisce, lo vede giungere in India «dove con una schiera di ebbri penetrò a baccheggiare» (IX 17,17), ma l'imitazione di Dioniso è invece un percorso del mondo sulle sue tracce, apertura a tutte le genti di luoghi sconosciuti, di terre *quas natura longe submoverat*, «che la natura aveva relegato lontano» (la frase è attribuita ad Alessandro stesso in Curzio Rufo IX 6,22). E non solo di luoghi. Aristotele aveva studiato e condiviso con il suo allievo le dottrine dei Magi e di Zoroastro e lo aveva iniziato alle arti acroamatiche che Alessandro gli rimproverò di avere poi diffuso, mettendo a disposizione di tutti un patrimonio che sentiva quasi privato. Il dominio sul mondo è dominio degli elementi attraverso la loro interpretazione, una lettura del mondo che farà di Alessandro un mago nella tradizione orientale.

Lo spazio è quello della conquista ma anche della *visione*: dal trono di Babilonia, Alessandro guarda il mondo e dice «tutto questo è mio», con un'inconscia rivincita sulla tentazione di Cristo nel deserto. Ma vedere non è solo cogliere con lo sguardo i confini del mondo visibile: è anche vedere nel futuro, proiettare azioni sul mondo dopo averlo conosciuto e immaginare azioni possibili in mondi ancora ignoti (cfr. la discesa al mare e la salita al cielo). È questa visione che rende pallido il giovane Alessandro chino sui libri, ma con l'animo già teso alla conquista su Dario e Poro nel *Libro de Alixandre*; è ancora questa visione che fa capire al maestro Aristotele che il suo allievo non sarà un filosofo ma un condottiero. L'episodio del nodo di Gordio illustra la preminenza del fare sul pensiero in chi di pensiero si è nutrito, ma ne ha fatto uno dei modi possibili di esplorazione e di sperimentazione del mondo. Sciogliere nodi è lavoro da filosofo e richiede tempo e pazienza. Non sono le qualità dei giovani e Alessandro è un eroe giovane, non solo per la sua morte prematura, ma per la sua attitudine

brutale verso il mondo, fatta di interventi rapidi e diretti. Il taglio della spada recupera il presagio di grandezza e non sembra che l'oracolo si sia opposto a questa geniale scorciatoia. La conoscenza infatti serve anche a sapere quando e soprattutto come si deve intervenire. La scelta della spada riguarda non la cosa in sé, il nodo da sciogliere, ma il *quomodo*: è la supremazia della ragion pratica, che va al di là della ragion pura trasformando il pensiero in azione. A questo alludono i segni del movimento: il carro, il giogo, l'oracolo che promette conquiste, bloccati in quel nodo che è minaccia di arresto e incubo di meandri senza fine in cui perdere la mente. Alessandro ama la via diritta verso le cose e sa che girare in circolo è un tranello a cui si deve sfuggire con il coraggio e l'astuzia per riscoprire la strada maestra. Appena uscito dalle onde del mare dove è andato a esplorare il profondo, Alessandro dice ai suoi fedeli: «Non ho cura di scappare, ma sempre di inseguire». Il movimento è la realizzazione del pensiero nelle strade del mondo. Conoscenza è anche saper scegliere i mezzi giusti e saper riconoscere quando non ci vuole il pensiero, ma determinazione e fretta e quel senso di sé che rende valida ogni azione sul mondo e le dà il gusto mitico che la Storia raccoglie.

Alessandro, per la sua astuzia, oltre che per la sua conoscenza del mondo, è una delle tante incarnazioni del *trickster*, l'imbroglione divino, che oppone al mondo, in continue e imprevedibili giravolte, il suo sorriso beffardo. A questo aspetto è legata la sua *largesce*. Possedere è un arresto del movimento, un appesantirsi sulle cose, un impedirsi il volo. Come un uccello in muta, l'attesa è premessa al volo: ma per volare bisogna essere liberi, a mani vuote e senza inutili pesi. Ricchezze, terre, tutte le cose che servono alla rappresentazione di sé vengono distribuite e considerate inutili. Solo il movimento è realizzazione della curiosità e le *bonnes* («colonne») di Ercole e Libero, che pure ha, anche se di poco, superate, sono il segno che il mondo è troppo piccolo per la sua grandezza, come aveva giustamente intuito il padre Filippo.

Conoscenza è anche esperienza dell'animo umano. Amicizia, che è il rapporto d'amore e di rispetto che lega Alessandro ai suoi giovani compagni, gli ἑταῖροι che diventano nei testi medievali i dodici pari, ma non solo. Alessandro riconosce la grandezza, dove si riflette come in uno specchio, anche quando si tratta dei suoi più acerrimi nemici, Dario, o Poro. Per il Medioevo, tuttavia, solo l'amore permette di completare l'*iter* della conoscenza di sé.

Candace, e il tema del ritratto, del travestimento e del riconoscimento, hanno questo ruolo nella leggenda medievale: un'esperienza d'amore in cui il conquistatore è conquistato e accetta la vittoria dell'altro che non porta distruzione e morte, ma piacere e conoscenza di sé, negli occhi dell'altro. Natura e Amore rivelano in questo episodio, tra le righe, il vuoto della saggezza e del potere, come nel *Lai* di Henri d'Andeli: Alessandro (la forza) e Aristotele (la sapienza) sono sconfitti da Amore, ministro di Natura, perché la conoscenza d'Amore è anche conoscenza dei limiti, non solo del proprio potere, ma del proprio sé, che nell'altro trova i suoi confini. Tra le braccia di Candace, che è stata capace di riconoscerlo, che lo ha «visto» con tutto il carico simbolico che questo verbo ha nel contesto amoroso, Alessandro sembra placarsi in un insolito abbandono. Per una volta l'eroe è passivo, non fa nulla per conquistare, non è seduttore o predatore. È prigioniero di una forza più grande di lui che non sa dominare. Con altri modi e su un tempo molto più veloce Alessandro si concede anche alla regina delle Amazzoni, che da lui, solo uomo degno, vuole un figlio.

La conoscenza è conoscenza dei limiti non solo attraverso l'amore. Alessandro vi si è scontrato, giovanissimo, quando il suo corpo, nelle acque ghiacciate del fiume, non ha più risposto ai suoi comandi e ha rischiato di annegare. L'esperienza della malattia, ancora prima e forse più dell'esperienza della morte, segnala la fragilità anche di chi è partito per conquistare il mondo. Ma nella malattia Alessandro sa restare sé stesso: non cede agli intrighi di corte, conserva la sua fiducia nel medico amico, mantiene il possesso di sé e l'apertura verso il mondo, forse un senso profondo di onnipotenza e la convinzione, che è poi la stessa cosa, che il suo destino non sia ancora compiuto. Anche di fronte alla morte Alessandro non perde dignità. Le fonti raccontano in modo diverso la sua reazione alla profezia di morte che gli alberi del Sole e della Luna gli hanno confermato ma che era già affiorata nel sogno dell'infanzia. La morte gli impedisce il ritorno: in questo Alessandro è diverso da Ulisse. Ma sia nello scatenarsi della festa riparatrice sia nella malinconia che lo colpisce o, come nei testi medievali, nei segni manifesti della paura che lo assale, rimane vivo in lui il senso di avere compiuto il suo destino e che nulla gli resti più da fare. La morte, il tradimento, il veleno che lo paralizza e chiude il suo ininterrotto movimento, mettono fine alla sua vicenda umana ma – Alessandro aveva fatto di tutto perché fosse così – non al suo mito.

Se pure nessun Omero ha cantato di lui – con suo grande rimpianto – Alessandro ha organizzato in vita una schiera di sapienti che ne scrivono le gesta e ne seguono le esplorazioni.

La sua *clergie* come la sua *chevalerie* arriveranno al Medioevo intatte, nonostante la banalizzazione di tanti temi, e faranno di Alessandro il grande scopritore di mondi nuovi, di «meraviglie» mai viste da essere umano. Soprattutto ne faranno il grande mediatore con l'Oriente, il modello dell'impero universale che l'Occidente continuerà a sognare (S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1995[2]), il precursore delle conquiste in cui l'Occidente si è impegnato con le Crociate. La conoscenza che i Greci avevano raggiunta apparteneva ad Alessandro grazie alle parole di Aristotele da cui l'aveva ereditata, ma il rispetto di Atene, che Aristotele ottiene con l'astuzia, significa, come Alexandre de Paris non si stanca di ripetere, apertura su altri mondi, ricerca di altri traguardi, ampliamento delle descrizioni del cosmo che dalla sua esperienza saranno rinnovate, offerta di orizzonti più vasti con cui confrontarsi e da cui imparare. Fino all'ultimo Alessandro prepara con Nearco spedizioni nel Golfo Persico e nel Mar Rosso di cui sa di non poter vedere i risultati. La lezione non andrà perduta, nel Medioevo, neppure per la *gent laie*, che non può conoscere le storie che ne raccontano la prodigiosa avventura, ma che del suo esempio deve *profiter*. Lo dice, nel suo prologo, con la semplicità ma anche con l'orgoglio che lo distingue, Alexandre de Paris, accingendosi all'impresa di raccontare *en romans*, in volgare, l'intera vicenda di Alessandro. La sua conoscenza, tutto quello che Alessandro ha conquistato, diventa patrimonio comune, una tappa di quella *translatio studii* che caratterizza il dodicesimo secolo europeo.

L'inserzione del nome di Alessandro fra i grandi della terra che sono scomparsi e che dovrebbero dare ragione al lamento dell'*Ecclesiaste*, come in Alberic, ha l'effetto opposto. Il passato che ricordiamo, anche nella formula più scontata dell'*Ubi sunt?*, è un passato che vive ancora e testimonia che persino di fronte alla morte *solaz nos faz' antiquitas*.

Il silenzio attonito del mondo di fronte alla grandezza di Alessandro (*1 Macc.* 1,3) è diventato parola ammirata nei secoli, racconto, eternamente ripetuto, *pur remambrance*, per ricordare il re civilizzatore, l'eroe sapienzale, modello dei principi, il grande conquistatore che della conoscenza ha fatto la sua guida all'azione.

M.L.

II 1. L'educazione del principe

Alberic, *Alevament Alexandre*

1

Dit Salomon, al primier pas,
Quant de son libre mot lo clas:
«Est vanitatum vanitas
Et universa vanitas».
Poyst lou me fay m'enfirmitas,
Toylle s'en otiositas!
Solaz nos faz' antiquitas
Que tot non sie vanitas!

2

En pargamen no·l vid escrit
Ne per parabla non fu dit
Del temps novel ne del antic
Nuls hom vidist un rey tan ric
Chi per batalle et per estric
Tant rey fesist mat ne mendic
Ne tanta terra cunquesist
Ne tan duc nobli occisist
Cum Alexander Magnus fist,
Qui fud de Grecia natiz.

II 1. L'educazione del principe

Alberic, *Elogio di Alessandro**

1

Dice Salomone, nel primo versetto,
Dove risuona del libro il funebre rintocco:
«Est vanitatum vanitas Vanità delle vanità
Et universa vanitas E tutto è vanità»[1].
Poiché la malattia me ne dà il modo,
Che la pigrizia se ne vada[2]!
L'antichità ci dia la gioia di sapere[3]
Che non tutto è vanità!

2

Non l'ho trovato scritto in pergamena
Né fu mai raccontato con parole
Né del presente né del passato
Che nessuno vedesse mai un re tanto potente,
Che con battaglie e in duello
Rese tanti re sottomessi e mendichi[4]
E conquistò tante terre
E uccise tanti nobili duchi
Come fece Alessandro Magno,
Che era nativo della Grecia[5].

3

Rey furent fort et mul podent
Et de pecunia manent,
Rey furent sapi et prudent
Et exaltat sor tota gent,
Mais non i ab un plus valent
D'echest dun faz l'alevament.
Contar vos ey pleneyrament
Del Alexandre mandament.

4

Dicunt alquant estrobatour
Que·l reys fud filz d'encantatour.
Mentent, fellon losengetour.
Mal en credreyz nec un de lour,
Qu'anz fud de ling d'enperatour
Et filz al rey macedonor.

5

Philippus ab ses pare non,
Meyllor vasal non vid ainz hom.
Echel ten Gretia la region
E·ls porz de mar en aveyron.
Fils fud Amint', al rey baron
Qui al rey Xersen ab tal tenzon.

6

Et prist moylier dun vos say dir
Qual pot sub cel genzor jausir,
Sor Alexandre, al rey d'Epir

3

Ci furono re forti e assai potenti
E ricchi di molti tesori,
Ci furono re saggi e prudenti
E esaltati su tutte le genti,
Ma non ce ne fu uno più grande
Di questo di cui faccio l'elogio[6].
Vi racconterò da cima a fondo
Di come Alessandro governò[7].

4

C'è qualche trovatore che racconta
Che il re fu figlio di un mago.
Mentono, i pettegoli felloni.
Faresti male a credere a uno solo di loro[8].
Anzi era di una stirpe di imperatori
E figlio del re dei Macedoni.

5

Suo padre si chiamava Filippo,
Non si vide mai miglior guerriero
Fu quello che reggeva la Grecia
E i porti del mare tutt'intorno.
Era figlio di Aminta, il re guerriero
Che contro Serse sostenne una gran lotta.

6

E prese in moglie una donna di cui vi so dire
Che non poteva trovarne di più gentile sotto il cielo,
Sorella di Alessandro, re dell'Epiro,

Qui hanc no degnet d'estor fugir
Ne ad enperadur servir:
Olimpias, donna gentil,
Dun Alexandre genuit.

7

Reys Alexander quant fud naz
Per granz ensignes fud mostraz.
Crollet la terra de toz laz,
Toneyres fud et tempestaz,
Lo sol perdet sas claritaz,
Per pauc no fud toz obscuraz,
Janget lo cels sas qualitaz,
Que reys est forz en terra naz.

8

En tal forma fud naz lo reys
Non i fud naz emfes anceys.
Mays ab virtud de dïes treys
Que altre emfes de quatro meys.
Si·l toca res chi micha peys,
Tal regart fay cum leu qui est preys.

9

Saur ab lo peyl cum de peysson,
Tot cresp cum coma de leon;
L'un uyl ab glauc cum de dracon
Et l'altre neyr cum de falcon.
De la figura en aviron
Beyn resemplet fil de baron.

Che mai si degnò di sfuggire a uno scontro
Né di servire nessun imperatore:
Olimpia, nobile signora,
Da cui nacque Alessandro[9].

7

Il re Alessandro quando nacque
Fu preceduto da grandi portenti.
La terra tremò da tutte le parti,
Ci fu tuono e tempesta,
Il sole perse il suo splendore,
Per poco non fu tutto oscurato,
Il cielo cambiò il suo aspetto:
Un re potente è nato sulla terra[10].

8

In tale modo nacque il re
Non nacque fanciullo così prima di lui.
Nel giro di tre giorni ebbe più forze
Che gli altri fanciulli in quattro mesi.
Se gli succede cosa che un po' lo disturbi
Getta uno sguardo come di leone in gabbia[11].

9

Ha biondi i capelli lucenti come un pesce[12]
Crespi come criniera di leone;
Ha un occhio glauco come quello di un drago
E l'altro nero come l'occhio del falco.
Tutto il suo aspetto nell'insieme
Era quello di un figlio di nobile.

10

Clar ab lo vult, beyn figurad,
Saur lo cabeyl recercelad,
Plen lo collet et colorad,
Ample lo peyz et aformad,
Lo bu subtil, non trob delcad,
Lo corps d'aval beyn enforcad,
Lo poyn e·l braz avigurad,
Fer lo talent et apensad.

11

Mels vay et cort de l'an primeyr
Que altre emfes del soyientieyr.
Eylay o vey franc cavalleyr,
Son corps presente volunteyr;
A fol omen ne ad escueyr
No deyne fayr regart semgleyr.
Aysi·s conten en magesteyr
Cum trestot teyne ja l'empeyr.

12

Magestres ab beyn affactaz,
De totas arz beyn enseynaz,
Qui·l duystrunt beyn de dignitaz
Et de conseyl et de bontaz,
De sapientia et d'onestaz,
De fayr estorn et prodeltaz.

10

Aveva il viso chiaro, ben disegnato,
I capelli biondi riccioluti,
Il collo tozzo e sanguigno,
Il petto ampio e ben formato,
Il busto sottile, ma non troppo delicato,
Il corpo in basso ben equilibrato,
Il pugno e il braccio pieni di vigore,
Il carattere fiero e riflessivo[13].

11

Cammina e corre meglio a un anno
Degli altri fanciulli che ne hanno il doppio.
Là dove vede nobili cavalieri,
Si fa avanti spontaneamente;
Ai folli o agli scudieri
Non degna gettare neppure uno sguardo[14].
Si comporta nell'imparare
Come se avesse già un impero.

12

Ebbe maestri di grande valore[15],
Sapienti in tutte le arti,
Che gli insegnarono a fondo degno sentire
Buon consiglio e bontà,
Sapienza e onestà,
Come dare battaglia e fare prodezze[16].

13

L'uns l'enseyned, beyn parv mischin,
De grec sermon et de latin,
Et lettra fayr en pargamin
Et en ebrey et en ermin,
Et fayr a seyr et a matin
Agayt encuntre son vicin.

14

Et l'altre doyst d'escud cubrir
Et de ss'esspaa grant ferir
Et de sa lanci en loyn jausir
Et senz fayllenti altet ferir;
Li terz ley leyre et playt cabir
E·l dreyt del tort a discernir.

15

Li quarz lo duyst corda toccar
Et rotta et leyra clar sonar
Et en toz tons corda temprar,
Per se medips cant ad levar;
Li quinz des terra misurar
Cum ad de cel entrob e mar.

13

Uno di loro gli insegnò, ancora piccino,
La lingua greca e il latino,
E a vergare le lettere sulla pergamena
In ebraico e in armeno.
E a stare, di sera e di mattina,
In guardia contro il vicino[17].

14

E un altro come coprirsi con lo scudo
E dare grandi colpi di spada
E lanciare la lancia da lontano
Mirando alto, senza fallire;
Il terzo a leggere la legge e a capire i processi
E a discernere il giusto dall'ingiusto[18].

15

Il quarto gli insegnò a pizzicare le corde
A suonare chiara la rota e la lira
E ad accordare le corde in ogni tono,
E a innalzare da solo il canto[19];
Il quinto a misurare da terra
Quanto c'è tra il cielo e il mare[20].

II 2. L'educazione del principe e l'arte del buon governo

Rudolf von Ems, *Alexander* 1345-450; 1457-561; 1567-642; 1655-994

Als diu sældebernde tugent,
der wunsch der wünnebernden jugent
begunde sîn gesinde
dem wunsches süezen kinde,
und alle valscheit dan vertreip
von ime und stæte an im beleip
gar nâch wunschlîcher art,
als er siben jâr alt wart,
man tet in ze schuole sâ.
der wîse Calestenâ,
Naximeneâ von Atêne,
die wîsen meister zwêne
sich sîn underwunden.
swaz sie von wîsheit kunden,
das het sîn wunschlîcher sin
gelernet schiere wol von in.
sîn amm Alacrînis was.
der buochstabn im vor las,
ein meister hiez Polinîcus,
von mûsicâ was Alzippus
sîn meister der in lêrte
wie er die stimme kêrte
und wie im solde sîn erkant
der list wie man die dœne vant.
gêometrîe lêrte in dô
Menecles der wîse alsô
wie man daz mez der erde

II 2. L'educazione del principe e l'arte del buon governo

Rudolf von Ems, *Alessandro* 1345-450; 1457-561; 1567-642; 1655-994*

Allora che virtù di grazia[1] prodiga,
la brama della giovinezza, di gioia apportatrice,
si fecero compagne
al fanciullo di perfetta soavità
e tutte le menzogne via scacciarono
da lui e sempre in lui rimasero,
nel modo più auspicabile,
quando egli sette anni ebbe compiuto,
lo mandarono a scuola[2].
Il sapiente Calestena[3],
Nassimenea di Atene,
i due savi maestri,
sotto di sé lo accolsero[4].
E quanto di dottrina essi sapessero,
la perfetta intelligenza del fanciullo
assai presto, da loro, l'ebbe appreso.
Alacrine fu la sua nutrice[5].
Un precettore, di nome Polinico,
dei segni di alfabeto gli diede la lettura[6].
Di musica fu Alzippo[7]
il suo maestro, che gli spiegò
come dovesse modular la voce
e come egli dovesse possedere
l'arte di trar le note.
La geometria gli apprese
il sapiente Menecle[8],
in quale modo si potesse dedurre

erkennende werde.
der redewîsheit wîsiu wort
und den rîchesten hort
an widerrede, an worten sin
wol erkennen, daz lêrt in
der wîs Anaximenes.
sîn magezog was Lêônides.
der künste bluome an wîsheit
von dem elliu phafheit seit,
wart im an den stunden
zem hœhsten meister vunden,
Aristôtiles der wîse,
der nâch wunschlîchem prîse
der hœhsten kunst in wîste
die man ze kunst ie prîste.

Rehte kunst, hêrlîchen sin,
wol gebâren lêrte er in,
mit witzen zuht bî milte phlegn.
nû sach er daz der junge degn
alsô rîches sinnes was,
swaz er im ie vor gelas,
daz er daz schiere kunde gar.
ouch sach er daz er nihtes war
sô gerne nam sô ritterschaft
und daz er sîner sinne kraft
an niht sô gerne kêrte
sô swenn er in lêrte
ritters leben unde strît,
der lêre gerte er zaller zît.
dô sprach der wîse meister guot
«herre, sît daz dû den muot
an ritterschaft wilt kêren,
sô wil ich dich lêren

la misura del mondo.
I saggi motti dell'arte del discorso
e il tesoro più ricco di perizia
nello scontro verbale, nel riconoscere il senso
delle parole, questo imparò
dal dotto Anassimene[9].
Era Leonide il suo pedagogo[10].
Ma per lui, come sommo tra i maestri[11],
il fiore delle arti di sapienza,
per cui parla ogni chierico,
si trovò allora,
Aristotele il saggio,
che, a compiere ogni sua brama di gloria,
gli dié a comprendere le scienze[12] più elevate,
che tra le arti mai si celebrassero.

Retta dottrina, fulgida intelligenza[13],
giusto comportamento gli insegnava,
a praticare, accorto, educazione con liberalità.
Egli si avvide che il giovane guerriero
era d'intelligenza tanto pronta
che, qualsiasi cosa gli leggesse,
quello presto imparava.
Vedeva pure, invero, che egli a niente attendeva
tanto curioso, quanto alle usanze di cavalleria
e che la forza dei pensieri suoi
a nulla così avido rivolgeva,
come quando le norme gli impartiva
del far del cavaliere, della lotta,
sempre prediligeva quella scuola.
Perciò gli disse il savio, buon maestro:
«Sire, poiché tu brami
volgere l'animo alla cavalleria,
voglio insegnarti

wie dû solt ein herre sîn.
ich sich wol, al die sinne dîn
hânt aller buoche kunst vergebn
unz an ritterlîchez lebn.
sît daz des dîn herze ger,
sô kêr dîn ôre und herze her
und lerne in kintlîcher jugent
vollekomene mannes tugent
und wie dû solt wâfen tragn.
in dînen kintlîchen tagn
hâst dû sô wol gevangen an
daz dû ein tugentrîcher man
wirdest in dem alter dîn,
den willen tuo mit werken schîn
und merke wes mîn lêre jehe!
sich daz man dich gevolgec sehe
des ich dir nû wil verjehn,
des lâ dîn herze willec sehn!

In witzen sol dîn wîsez lebn
die herren hân ze râtgebn,
dû solt sô wîslîche lebn
daz dîn sin in rât künne gebn.
die dû sihst mit witzen lebn,
der leben sol dir lêre gebn.
sô dû werdest ein herre,
sô sich daz vil verre
die zweizungen knehte sîn
dem heimlîchen râte dîn:
swelch râtgebe zwô zungen trage,
der vor dir daz beste sage,
daz bœste hinder dir von dir,
des tuo dich abe und volge mir!
die ungengen âne zuht

come essere un sovrano.
Io vedo chiaramente che tutto il tuo sentire
ha preferito alla scienza di ogni libro
una vita da prode cavaliere[14].
Poiché questo desidera il tuo cuore,
volgigli sensi e spirito
e apprendi, ancor fanciullo,
le compiute virtù di un uomo fatto
e a portare le armi.
Così bene tu avrai incominciato
nei giorni dell'infanzia,
che con l'età matura
sarai uomo fornito di virtù:
con le opere appalesa il tuo volere
e bada a quanto la mia dottrina ti dichiara.
Mostrati ligio a quello
che adesso voglio dirti,
fa' che il tuo cuore a ciò sembri votato!

In pensieri prudenti la tua saggia vita
per consiglieri deve avere i prìncipi;
vivi in tanta saggezza
che la tua mente sappia dar loro consigli.
La vita di coloro, dai quali la prudenza vedi usare,
ti sia d'insegnamento.
E come tu un sire diverrai,
bada che assai lontani siano
dalle tue decisioni più segrete
i servi dalla lingua biforcuta;
dal consigliere dalla lingua doppia,
che, in tua presenza, dica di te ogni bene
e alle tue spalle le calunnie peggiori,
renditi libero: segui piuttosto me!
Gli ignavi, senza le cure dell'educazione,

den ir angeborniu vruht
den trôst mit rehte habe genomn
daz sie niht hôher süllen komn,
die gehœhe niemer!
wan geschiht ez iemer
daz der unedel hôher gât
denn als ez im ze mâze stât,
sô tuot er als ein gieze tuot
der ûz der rehten wazzers vluot
und ûz dem tîche diuzet
swenn ez von regn ervliuzet.
der tuot den schadn als er geschiht:
der rehte runs tuot schaden niht. [...]

Sus tuot gemachet êre,
diu schadet michels mêre
von ungeslaht dan von der vart
diu niht edel ist bewart:
der von unadel ist geborn,
wirt er an gewalt erkorn,
sô tumbet er und lôset gar
und nimet nie mannes war.
er ist gar tugend âne,
in üppeclîchem wâne
wirt er alsô lôs gemuot
daz er sich setzet durch sîn guot
wider sîne hêrschaft gar
diu in gehœhet hât biz dar:
dem er arm was heimlich,
von dem kêrter rîcher sich
und tuot im toubez ôre.
ein sinnelôser tôre
vernæme baz des armen klage

a cui l'indole loro di natura,
a buon diritto, ha negato il sostegno
per giungere più in alto,
tu mai non innalzare!
Sempre succede, infatti,
che se il plebeo raggiunge meta più alta,
di quanto gli è conforme,
egli è come un torrente
che, se la pioggia le sue acque ingrossa,
fuoriesce dal corso naturale,
fragoroso, oltre gli argini.
Se questo accade, esso arreca danni:
ma un fiume che trascorra nel suo letto non porterà rovina[15]. [...]

Stesso effetto sortisce la dignità acquisita,
che tanto più fa danni
per l'indole volgare, di quanto questa
non sia nobilitata dal progresso:
chi per nascita è ignobile,
se viene eletto a un rango di potere,
diviene stolto e ipocrita
e dell'uomo egli mai non si dà cura.
Privo di ogni virtù,
per vana supponenza,
nell'animo si fa così insolente
da ergersi, sfruttando la ricchezza,
contro il signore suo,
che a tanto lo ha elevato;
da quello che, durante la miseria, gli era intimo,
divenuto potente, si allontana
e fa con lui orecchie da sordo.
Più ascolto presterebbe un folle ottuso
ai lamenti del povero,

dan der gehœhte unedel zage
dem elliu diemuot ist ein wiht.
er kan ouch milte werden niht,
wan gæhez überigez guot
machet selten diemuot,
ez nimet diemuot al ir art
und gît sô grôze hôchvart
daz die liut al besunder
sint als ein merwunder
unwert in smæher ougen sehe,
nâch tœrscher antwürte jehe
dem gâhiu hêrschaft wirt erkorn,
der von unadel ist geborn.
wizzest ouch daz valscher rât
mangen man verderbet hât
der selten missetæte,
enwæren valsche ræte.
die lâ dir gar unheimlich sîn!
nû wænstû lîhte, herre mîn,
und gedenkest des an mir
daz ich widerrâte dir:
al die unedele meine ich niht.
die man sich selben edeln siht,
die solt dû hœhen, dêst mîn rât,
als ez daz reht geboten hât.
swer habe tugentrîchen muot,
habe er lant, geburt noch guot,
den soltû hœhen und im gebn
durch sîn tugentrîchez lebn.
ein man der ganzer tugent phligt
und alles valsches sich bewigt,
des tugent schirmet sînen lîp
umb werde man und werdiu wîp,

che il vile, ignobile per nascita, elevato nel rango,
per cui ogni clemenza è cosa inane.
Questi non si farà caritatevole,
perché ricchezza improvvisa e soverchia
modestia non produce;
a clemenza sottrae quanto sta in sua natura
e in cambio dà un'alterigia tale,
che le creature sembrano, una a una,
disgustose, come mostri marini,
allà vista degli occhi miserabili,
nell'espressione di risposte insulse,
per quello che, nato da classe ignobile,
viene innalzato ad improvvisi onori.
Tu sai che un consiglio fallace
ne ha rovinati tanti,
che, senza impulso di falsi consiglieri,
avrebbero evitato i lor misfatti.
Fa' che ti siano estranei.
Può darsi che sospetti, mio signore,
che tu a me attribuisca
ciò di cui ti sconsiglio:
non tutti quelli di nascita non nobile io intendo.
Coloro che tu vedi da sé nobilitarsi
ad alti onori tu devi portare – questo il consiglio –
così come giustizia ha comandato.
Colui che ha animo ricco di virtù,
pur se non abbia terra, né natali o sostanze,
in grazia della sua vita virtuosa,
devi innalzarlo e coprirlo di doni.
A un uomo che coltiva, in tutto, il suo valore,
che fugge da ogni azione disonesta
presso uomini degni e degne donne,
la virtù fa da schermo alla sua vita,

daz er scheltens wirt erlân.
swie übel sîn rîch ist getân,
geslehte lîp heimuot lant,
in swelher vuore deist erkant,
daz schirmet sô des mannes zuht
daz man swîget sîner vruht
und sînes landes untât.
swes herze ganze tugent hât,
des lîp ist alsô vollekomn
daz im schelten ist benomn.
tugent ist ein edelkeit
diu alles lobes krône treit,
swer die mit stæten triuwen habe,
des getuo dich niemer abe!
alsolhes râtes soltû phlegn,
jenes râtes dich bewegn
der valscher hêrschefte phligt
und ganzer tugent sich bewigt.

Tuo dîn gerihte rehte
dem ritter als dem knehte,
dem lieben als dem leiden!
werde ein kriec durch scheiden
brâht an daz gerihte dîn,
sô tuo reht gerihte schîn
dem armen als dem rîchen!
dû solt rehte gelîchen
dem lantman als dem mâge
des gerihtes wâge.
woldestû der site phlegn
daz dîn gerihte wolde wegn
dem lieben liep, dem leiden leit,
sô müeste ez wol von wârheit
ungerihte sîn genant:

e perciò sarà libero dal biasimo.
Per quanto nell'infamia stia il suo regno,
la razza, lo stato di sua vita, la patria, la sua terra,
e in qualsiasi modo questo sia,
pure l'educazione mette al riparo l'uomo
dal fatto che egli taccia
di sua stirpe i delitti, e del paese.
Se la virtù tiene pieno possesso del cuore di qualcuno,
la vita di costui sarà tanto perfetta,
che l'ignominia gli sarà evitata.
È la virtù di nobiltà una forma,
e in capo porta corona di ogni encomio;
tu mai non ti privare di colui
che la possiede con costante lealtà.
Tu serviti di un tale consigliere
e allontana da te quello che inclini
a un potere sorretto da menzogna
e da sé tenga al bando ogni virtù.

Tratti in modo equanime il tuo giudizio
il cavaliere e lo scudiero,
colui che prediligi e chi detesti.
Se una contesa giunge, per l'ultima sentenza,
al tribunale tuo,
fa' che sia chiaro che il verdetto è sempre equo,
per il povero o il ricco.
In equilibrio certo tu devi sostenere
della bilancia di giustizia i piatti,
per il popolo e quelli del tuo sangue.
Se indulgerai al costume
che il tuo giudizio inclini
all'amor di chi ami, all'odio di chi odi,
in tutta verità quest'attitudine,
andrà detta ingiustizia,

ez sol gelîch sîn reht erkant.
sich daz nie mannes guot
dînen stæten künges muot
mit sîner miete erweiche dir!
wis durch hôher miete gir
nie man an dem gerihte holt
durch silber zunreht und durch golt!
ze rihter dû niht wol gezimst,
gewonstû daz dû miete nimst.
swer miete sich gesindet,
reht und ê si entwindet
und macht den rihtære
valsch und ungewære.
der schanden wurz diu gîtekeit
der tugent al ir êre entreit
und leit sî in ir valschen bant
und tuot unreht vür reht erkant.
swâ lantherre miete gert
und unrehtes durch miete wert,
des hof wirt schiere ân allez reht, [...]
vernim mit senfteclîchem site
des dich der nôthafte bite!
dû solt hôchvart neigen,
dem starken sterke erzeigen.
vüer dîne vîentlîche kraft
ûf den vînt mit vîentschaft!
phlic vröuden mit gelimphe
z ernest und ze schimphe,
sô mahtû grôzes etewaz
wol bejagen deste baz,
ob es alsus dîn herze gert,
dû wirdest es dest ê gewert.
alsus sol dîn gerihte ergân,
sô mahtû guot und êre hân:

e questo è un fatto giusto.
Bada che mai un uomo dovizioso
corrompa coi suoi doni
la tua robusta tempra di sovrano.
Ma non sarà per brama di costosi regali
che in tribunale,
con l'argento o con l'oro, si ottenga l'ingiustizia!
Se cedi all'uso di accettare doni,
a te non si confà la mansione di giudice.
Chi è solito riceverne
storna da sé diritto e consuetudine
e rende il giudice
falso e menzognero.
L'avidità, radice d'ignominia,
alla virtù sottrae ogni suo onore,
con la sua falsità la tiene avvinta
e fa che l'ingiustizia sia chiamata col nome di equità.
Nella terra il cui sire di regali abbia brama,
se per essi egli ceda all'ingiustizia,
presto si fa la corte orfana di diritto. [...]
Quello di cui ti prega l'indigente
tu disponiti, affabile, a sentire.
Umilia l'alterigia
e con il forte mostra la tua forza.
Dirigi sul nemico, in piena inimicizia,
la tua potenza ostile!
Con fare misurato i piaceri coltiva,
nei momenti più seri e in quelli lievi,
tanto meglio così potrai raggiungere
qualsiasi meta eccelsa,
se ciò il tuo cuore brama,
tanto prima tu ne sarai capace.
Se in tal modo agirai nel rendere giustizia,
tu potrai ricavarne beni e onori:

dem manne sæleclîche ergât
der sîn reht mit rehte hât.

Ob sich gein dînem heile
ein spil an strîte teile,
daz guot lîp sælde und êre
gelte, sô sol dîn lêre
wîslîche spiln mit sinnen,
wiltû daz spil gewinnen.
ez ist geschehen harte vil
daz ein gar gewunnen spil
dannoch lîhte wart verlorn,
dâz gewunnen was erkorn,
als ist ez umbe ritterschaft:
hânt dîne vînde grœzer kraft
dan bî dir dîn helfe habe,
dân solt dû niht erschrecken abe,
dû solt z allen zîten
mit geilem muote rîten
und in dînen jungen tagn
gen strîte dîne wâfen tragn.
sô dich dîn her mit vröuden siht,
sô wirret im unvröude niht.
sô dû die vîend ane sehest,
swie grôzer krefte dû in jehest,
sô soltû mit vrœlîchen sitn
gebieten, dröun, manen, bitn
den dînen daz sie niht verzagn.
ich wil dir wærlîche sagn
daz niht vür vorhte ist alsô guot
sô herren unverzagter muot.
sô daz her mit sorgen lebt
und in grôzen nœten strebt,
ob dann der herre rîtet

benedizione è all'uomo
che cura i suoi diritti con giustizia.

Ora, se a rischio della tua integrità,
una sfida ti chiami alla battaglia,
devi torneare intelligente
e cauto, tenendo in giusto conto
e beni e vita, felicità e onori,
se vincere la gara è il tuo volere.
Assai spesso è accaduto
che una gara già quasi superata
venisse poi perduta in un sol colpo,
quando oramai la si credeva vinta,
questo può darsi nel far cavalleresco:
se i tuoi avversari hanno forze maggiori
di quante a tuo sostegno gli alleati,
di questo fatto non aver timore;
in ogni istante tu devi
avanzare in arcioni, a cuore lieto,
e, fin dai giorni della fanciullezza,
imbracciare le armi per lo scontro.
Ché se il tuo esercito ti vedrà sereno,
non verrà mai travolto dall'incertezza ansiosa.
Se guardi al tuo nemico,
per quanta forza tu gli riconosca,
ai tuoi impartisci ordini, minacciali, esortali, volgi loro preghiere
con atti sempre gai,
così che in loro mai non nasca codardia.
In piena verità, questo ti voglio dire,
che contro la paura niente è di più efficacia
che un signore dal cuore mai avvilito.
L'esercito può stare nel timore,
affrontare le avversità maggiori,
quando il suo condottiero cavalca alla sua testa,

und vrevellîche strîtet
und die sîne ûf strîten mant,
sô müeste er iemer sîn geschant
der im denne entrünne
ê er die vluht gewünne.
sus lât diu unervorhte schar
die vorht ûz dem muote gar
und strîtent vrevellîche
ist ir herr ellens rîche.
dû solt die vîende niht sparn,
ze vorderst iemer ûf sie varn.
vliehent sie, sô jage dû nâch,
sô wirt den dînen mit dir gâch.
geschehe ez, als ez lîhte ergât,
daz dich diu überkraft bestât
sô daz du muost entrinnen,
sô vliuch mit solhen sinnen
daz man wæne daz dû jagest
und niht durch überkraft verzagest:
dû solt der witze walten
daz dû solt enthalten
in der vluht ie gegen dem her
und solt setzen dich ze wer.
dû solt ein schilt sîn dîner schar,
daz dû vor den andern dar
der êrste sîst, der jungste dan
daz alsus haben dîne man
an dir ie gewizzen schilt,
des dîne vîende bevilt. [...]

Twinget dich dar zuo dîn muot
als ez die herren dicke tuot,
daz dû besitzest eine stat
diu sich hât wider dich gesat,

temerario si getta nello scontro,
alla lotta i suoi uomini egli esorta;
ma onta eterna ne ricaverebbe
colui che cercasse di sottrarvisi,
invece che alla fuga porre ostacolo.
Così, ben presto, la schiera resa impavida
scaccerà la paura dal suo animo,
tutti combatteranno baldanzosi,
se il signor loro è ricco di coraggio.
Ai tuoi nemici non offrir mercede,
sempre all'attacco, stagli sempre addosso;
e, se fuggono, dietro, alle calcagna,
così che i tuoi si affrettino al tuo fianco.
E se succede – è facile che accada –
che una forza eccessiva ti travolga,
ti costringa a sottrarti,
allora fuggi, ma con sensi tali,
che a tutti paia che tu ancora attacchi
e non che, sopraffatto, incodardisca.
L'accortezza tu devi possedere,
di mantenerti saldo nella fuga
agli occhi del tuo esercito,
per fartene baluardo.
Uno scudo devi essere per la schiera dei tuoi,
sempre il primo, all'attacco,
alla testa degli altri, l'ultimo in ritirata,
così che abbiano i tuoi uomini
in te sempre un usbergo,
fastidio ai tuoi nemici. [...]

Tante volte il tuo animo t'induca,
come sovente capita ai signori,
a cingere d'assedio una città
che ti si è ribellata,

sô wâge lîp guot mâge man,
du varst mit dînen êren dan.
sô si danne ergebe sich
ûf die genâde dîn an dich,
so nim dîn silber und dîn golt
und gip den dînen solhen solt
daz sie mit geilem herzen
der vrischen wunden smerzen
mügen deste baz vertragn.
dû solt in mit dem guote entsagn
mit gebender hant in süezen sitn
ob sie hânt nôt durch dich erlitn.
den siechen ungesunden
soltû mit guote ir wunden
salben binden heilen,
mit gâbe ir kumber veilen,
daz dû ieglîchem koufest abe
daz er durch dich erliten habe
und daz er dar nâch niemer mêr
gedenke an sîner wunden sêr.
den armen soltû rîche sîn
und teil mit in die habe dîn.
die ouch bî dir gesunt bestân,
durch dich gegen dem tôde gân,
den soltû als den wunden gebn,
wan durch dich stât enwâge ir lebn.
habestû des guotes niht,
daz vîl dicke geschîht,
sô geheiz in doch mit guote,
mit trôstlîchem muote
geheiz in wol, biz dir daz guot
volenden helfe dînen muot.
diu gebende hant mit guote
sî dir in dem muote:

rischia allora la vita, i beni, i parenti, i vassalli,
come se agissi per la gloria tua.
Ma quando quella poi ti si sia arresa,
fidando nella tua benevolenza,
il tuo argento e il tuo oro prendi allora
e danne ai tuoi una ricompensa tale,
che tanto meglio possano, col cuore sollevato,
sopportare lo strazio
delle ferite fresche.
Se per tua colpa essi hanno patito,
con mano prodiga, attitudine mite,
con le ricchezze li devi risarcire.
Elargendo i tuoi averi,
agli infermi, ai feriti,
le piaghe devi ungere, bendare, risanare:
pagare le loro pene con i doni;
e così da ciascuno di coloro otterrai,
che per te abbia sofferto,
ma che dopo mai più egli ripensi
al dolore aspro delle sue ferite.
Con i miseri, magnanimo devi essere:
i tuoi averi con loro condividi.
Ma anche a quelli tra i tuoi rimasti incolumi,
se per te essi la morte hanno sfidato,
come ai feriti devi fare doni,
ché per te essi arrischiano la vita.
Qualora tu non abbia ricchezze da elargire
– e ciò assai spesso accade –,
fanne loro promessa[16],
con animo votato a confortarli
impegnati con loro, finché le tue sostanze
a mantener ti aiutino il tuo proponimento.
Sempre stia tra le intenzioni del tuo animo
una mano prodiga di ricchezze

sô danne werde dir daz guot,
sô zeige dînen gebenden muot!
hilf den armen ûz ir nôt,
wan armuot ist der sinne tôt
und ist des mannes sælde ein schûr.
ir geselleschaft ist sûr,
si nimt dem man vröude und muot,
diu armuot mangem leide tuot
und vüeget michel herzeleit.
sô bejagt des herren miltekeit
sælde heil êre und guot,
der welte gunstlîchen muot.
diu gebende hant, der milte name
deckent lasterlîche schame
und hœhent des geslehtes vruht,
sie blüement wol des herren zuht.
sô den herren nôt bestât
und er gunst mit helfe hât,
sô hilfet sîner miltekeit
des dienest im ê wær verseit.
er endarf ze wer iht habn
deheine veste mûre grabn
dem gemeiniu gunst gestât
und ritterschaft mit willen hât.
hie bî solt dû bezzern dich:
wis hôchgemuot und heimlich
und hab iegelîchen man
als ez sîn vuoge erwerben kan!
dû solt unstæte gar begebn
und in solher stæte lebn
daz man dich in der mâze
vinde als man dich lâze.
habe helflîchen muot!
der vride sî bœs oder guot,

e, non appena ne avrai in tuo possesso,
appalesa il tuo cuore generoso.
Sopra al loro bisogno aiuta i poveri:
la miseria è la morte dello spirito,
annichilisce la felicità.
È triste e amara la sua compagnia,
sottrae all'uomo gioia e desideri;
a molti dà dolore povertà,
gran sofferenza ne deriva al cuore.
Così la clemenza del principe ottiene
felicità, salute, dignità e ricchezze,
i sentimenti benevoli del mondo.
La mano elargitrice, la fama di mitezza,
stornano il peso greve dell'infamia,
innalzano ancor più la nobiltà di nascita,
esaltano l'educazione principesca.
Quando le avversità incalzano il signore,
ma egli mantiene favori e sostegno,
cura allora la sua misericordia,
prima che gli venga negato il loro appoggio.
Colui che gode di un comune favore,
accanto al quale, volontariamente, i cavalieri si stringono,
di nient'altro abbisogna per difendersi,
non di mura robuste, né trincee.
In questa cosa devi migliorarti:
sii di animo nobile e affettuoso;
ciascun uomo considera
per quello che l'attitudine sua può conseguire!
Tu devi all'incostanza rinunciare,
vivere devi in tal perseveranza,
che ti si trovi sempre
come ti si è lasciato.
Sia prodigo d'aiuti il tuo carattere.
Che sia la pace vacillante o salda,

sô diu welt mit vride stê,
sô wirp daz, ob der vride ûz gê
daz man danne dir gestê,
ob ein nôt dich ane gê.
ûf dienest dienen und gebn
soltû, sô liebestû dîn lebn:
die kargen herren schirmet niht
swie man sie sich vesten siht,
ir vest âne gebende hant.
hie bî soltû sîn gemant
daz valscher wîbe minne
iht triegen dîne sinne.
lâ valsche geselleschaft
niht brechen dîner tugende kraft:
valschlich wîbes minne
krenket werde sinne
und ist des herzen siechtuom.
der gedenke ân allen ruom!
sô tiurent dem man kiuschiu wîp
herze muot sinne und lîp
und sterket tugent ir lobes kraft
der minne und ir geselleschaft.
die nidern soltû êren,
dich doch niht an sie kêren.
wis vor trunkenheit behuot
diu tugent und êren schaden tuot!
si ist der schanden urhap
und ein lasterlîchez grap
weltlîcher êren.
woldestû dich kêren
an valsche minn und an wîn
und von in betwungen sîn,
twungestû denn elliu lant,
dû wærest doch ein kneht genant

finché il mondo sta in pace,
quando essa viene meno,
e caso mai ti trovi nel bisogno,
fa' in modo che si resti al fianco tuo.
Per ottener favori devi farne e donare,
così ti sarà dolce la tua vita:
agli avari sovrani, per quanto li si veda rafforzarsi,
la durezza non offre protezione,
senza una mano prodiga.
Ora bisogna che tu sia ammonito
affinché i sensi tuoi la malia non subiscano
dell'amore per donne disoneste.
Non consentire che compagnie insidiose
il nerbo spezzino delle tue virtù:
l'amore per la donna ingannatrice
mina la robustezza d'intelletto,
è infermità del cuore.
Pensaci come a cosa che non merita lode!
Le donne oneste nobilitano, invece,
all'uomo il cuore, l'animo, l'intelletto, la sua stessa vita,
la forza di lor meriti e d'amore, la loro compagnia
danno nuovo vigore alla virtù.
Rispetta pure gli umili,
ma non scendere mai al livello loro.
Stai al riparo dal vizio del bere,
che danno arreca a valore e dignità.
È fonte di vergogna
e un sepolcro d'infamia
al prestigio mondano.
Se tu volessi darti
ai falsi amori e al vino
ed entrar nella loro tirannia,
pure se dominassi tutto il mondo
saresti detto schiavo,

und möhtest vrî geheizen niht:
gîstû disen beiden phliht,
sie künnen dich vernihten
und dîne tugent entrihten.

Ich wil dir sagen wiez ergât:
sô dich diu trunkenheit bestât,
sô enweistû waz dû werben solt,
sô wirstû dem dû wære holt,
vil lîhte gram und gehaz.
disiu beide râtent daz
dû niht bescheidenlîche verst,
lîp und guot ân êre zerst.
sie lêrent dich unrehten zorn
der vil bezzer wær verborn
und der dich dar nâch sêre
muoz riuwen iemer mêre.
urliugen, übersprechen,
leit ân êre rechen
lêret allez trunkenheit:
diu sî dir smæh unde leit.
mit zühten vlîz dich rehter schame,
dâ von wirdet sich dîn name.
der lant und liute phlegen sol,
der sol sich behüeten wol
daz sîn muotwille gar
nâch sîner gir iht vollevar.
swacher muotwille tuot
den herren selten hôchgemuot.
lâ dich lêren, dêst mîn rât,
dîner vordern getât,
rehtez lebn, und daz diu reht
in dînem lebene werden sleht
sô daz dû rehte rihtest,

mai più ti si potrebbe dire libero:
se a loro due darai le tue attenzioni,
essi saranno in grado di annientarti
e di sviare ogni tua virtù.

Io voglio dirti come questo avviene:
quando l'ebbrezza di te prende possesso,
perdendo il senso della convenienza,
ai danni di coloro verso i quali saresti bendisposto,
senza motivo alcuno, ti fai pieno di collera e di astio.
E l'una e l'altra cosa ti inducono
ad agire sconsideratamente,
ad annullare, nell'ignominia, la vita e i tuoi beni.
L'ingiusta ira t'insegnano,
che sarebbe assai meglio evitare,
che ti darà tormenti
via via, sempre più aspri.
Di conflitti, vaniloquio,
di indegna smania di vendicare le proprie sofferenze,
di tutto questo l'ebbrezza è maestra:
fastidio e umiliazione essa ti sia.
L'educazione ti spinga verso un giusto pudore,
da cui trarrà valore la tua fama.
Colui che vuol proteggersi dal rischio
di soddisfare i propri desideri
nell'arbitrio, secondo le sue brame,
tenga a cuore il suo popolo, il paese.
Un volere non saldo, raramente,
fa un signore dal nobile sentire.
Lascia che io ti insegni, questo il consiglio,
perché il tuo agire sia degno di rispetto,
a vivere nel giusto e che le cose giuste
divengano consuete alla tua vita;
così che tu indirizzi alla giustizia,

unreht ze rehte slihtest.
dû solt in solhen siten sîn,
swâ den hêrscheften dîn
reht und ê sîn hin genomn,
daz sie mit dir wider komn.
dû solt ouch gotlich gebot
von herzen minnen und den Got
der elliu dinc geschaffen hât,
in des gewalt ez allez stât,
den soltû minnen, swer der sî,
des name sî dir stæte bî
und minne den vür alle gote
nâch der rehten ê gebote.
rich der schuldigen getât
als altez reht geboten hât!
dû solt mit schœnen listen
dîn leitrechen vristen,
biz daz dîn zorn verende sich.
ræchestû in zorne dich,
sô müeste der und dirre jehn,
ez wære in zorne geschehn.
zorn ist ein hagel rehter zuht
und von bescheidenheit ein vluht,
durch daz soltû dîu rechen sparn
biz daz der zorn sî vervarn.
dû solt ouch dar nâch niemer mêr
gerechen dînes leides sêr.
sô dir dîn leit benomen sî,
wont dir solhiu vuore bî
sô wirt an lobe ein iemerleben
dînem namn und dir gegeben.
tuostû sus der lêre mîn
in guoten werken volge schîn,
sô volget iemer mêre

a equità raddrizzi l'ingiustizia.
Costumi tali pratica,
per cui al tuo potere
sian sempre avvinti diritto e consuetudine[17],
così che essi, con te, pure migliorino.
Tu devi rispettare nel tuo cuore
il comando divino e il Dio
che ogni essere ha creato,
soggetta al cui potere sta ogni cosa,
chiunque sia, quello tu devi amare!
Costantemente il suo nome ti accompagni,
venera lui per tutti gli altri dèi,
come prescrive giustizia e legge eterna.
Alle azioni malvagie dei colpevoli
le punizioni infliggi ordinate in antico.
Con fine intelligenza, dilaziona
castigo che lenisca la tua offesa,
finché si sia esaurita la tua collera.
Se infuriato cercassi la vendetta,
e l'uno e l'altro potrebbero affermare
che solo dell'ira la tua azione è frutto.
Perniciosa a una corretta educazione,
è un'evasione dall'agire accorto;
perciò risparmiati azioni di vendetta,
finché la furia ti sia morta in cuore.
E poi mai più dovrai
vendicare le ferite dei tuoi affanni.
E quando, in questo modo, a te il tormento tuo verrà lenito,
ti diverrà consueto un tal comportamento,
che a te, e al tuo nome, sarà concessa
eternamente una vita di lodi.
Lascia presto vedere, con il nobile agire,
come agli insegnamenti miei ti adegui;
ne avrai così per sempre

dir solch prîs und êre
diu dînen namen êrent
und dîne sælde mêrent».

Lieplîche in sînem muote enphie
diz kint die süezen lêre hie,
mit herz ôre und sinne gar
kêrte ez gegen der lêre dar.
der wîse meister sâte
mit lêre und ouch mit râte
sîne süezen lêre dar
diu hundertvalte vruht gebar
an dem sældenrîchen knabn
von dem diu mære sint erhabn.
Dô diz allez alsus was,
Aristôtiles der las
ein buoch heizet Ethicâ,
daz begunde er tihten sâ,
dô sîner meisterlîcher art
der juncher bevolhen wart.
daz buoch lêret solhen site
daz sich dirre welte mite
sæleclîche ein sælec man
gehulden und gelieben kan.
des lerneter in kurzem zil
gâhes alsô rehte vil
daz sîn kunst wart alsô grôz
daz dehein sîn schuolgenôz
im wol gantwurten kunde.
sîn lîp vil vruo begunde,
dar an des wunsches sældenbarn
sider kunde vollevarn:
an rede, an witze, an snelheit
er die gelêrten überstreit.

tale messe di encomi e di onori,
che la tua fama ne sarà innalzata,
crescerà la misura di tua grazia».

L'affettuosa dottrina, nel suo animo,
accolse di buon grado il giovinetto;
col cuore, con le orecchie e i sensi tutti,
egli si volse a quegli insegnamenti.
Il maestro sapiente seminò,
con i precetti suoi e coi consigli,
la sua scienza soave dove essa
germogliò i frutti più vari e più copiosi,
nel fanciullo baciato dalla grazia,
da cui i racconti traggono argomento[18].
Tutto ciò era conforme
a quello che Aristotele
nèl volume dell'*Etica* indicava,
alla cui redazione egli si accinse,
al tempo in cui quel giovane signore
venne affidato alla sua maestria.
Una condotta insegna questo libro,
per cui, se la sorte è bendisposta,
colui che di grazia e fortuna sia fornito,
per questo mondo può farsi giovamento, ad esso essere caro.
In breve tempo quello imparò talmente,
con prontezza e nel modo in cui conviene,
così profonda divenne la sua scienza,
che, dei suoi condiscepoli, nessuno
sapeva confutarlo.
Assai presto la vita sua diede l'inizio
a ciò che poi il fanciullo, dotato della grazia più auspicabile,
al compimento suo avrebbe portato:
nella facondia, nell'acume, nello zelo,
i dotti sorpassava,

sîn hôhiu kunst was manecvalt.
als er wart zwelf jâr alt,
man lêrte in ritterlîchen schimph
dar zuo manlîchen glimph,
schirmen und strîten
behendeclîche rîten,
von zabel kurzwîle vil
und dâ bî mit vederspil
gebâren hovelîche.
der knabe muotes rîche
lernt allez daz man wolde,
swaz iemen kunnen solde
des was er gâhes vollekomn
und hâte ez schiere an sich genomn
nâch der âventiure sage.
Nû saz der künc an einem tage
bî der vrouwen und sach
vil snelheit, diu von im geschach,
er sprach «sun, mich vröut an dir
daz diu sælde zeiget mir
den wunsch an den gebærden dîn,
daz hât ervröut die sinne mîn.
lieber sun, wær ez alsô,
des wolde ich iemer wesen vrô
daz dû wærest mir gelîch.
sît daz dû bist sô sældenrîch,
sô gerte ich mêre vröuden niht
wan dîner lieben angesiht
daz wær mîns heiles hœhster trôst,
ez tæte mich von sorge erlôst:
sît des nû niht mac ergân,
ich wil dich doch ze kinde hân».
nû der künec dannen schiet,
der vrouwen vorhte ir dô geriet

vasta e varia la sua filosofia.
Quando ebbe compiuto i dodici anni,
fu ammaestrato nel gioco delle armi,
apprese a comportarsi virilmente,
a parar colpi, a combattere,
a cavalcare con grande padronanza,
e i tanti passatempi alla scacchiera,
e a praticare, al modo cortigiano,
la caccia col falcone[19].
Il fanciullo, dotato di carattere,
imparava quanto gli si chiedesse;
qualunque cosa si dovesse conoscere,
presto egli dominava a perfezione
– secondo quanto ci narra questa storia[20] –
senza sforzo, l'aveva in suo possesso.
Sedeva un giorno il re,
presso la sua signora, e scorse
tanta destrezza nelle azioni di lui
da dirgli: «Figlio, di gioia mi riempi,
poiché la grazia mi si mostra
appieno realizzata nei tuoi atti,
e questo la mia mente ha rallegrato.
Amato figlio, se solo così fosse,
che tu mi assomigliassi[21],
mi sarebbe, per sempre, motivo di lietezza.
Effusa è in te fortuna a un punto tale,
che alcuna gioia maggiore bramerei,
se non quella che il tuo volto caro
dall'ansia mi sciogliesse,
questo sarebbe il massimo conforto per la salute mia:
ma, se anche tutto questo non può darsi,
pure io voglio tenerti come figlio».
Come il re se ne andò,
il timore fece sì che nella dama

daz si zwîveln began,
si sante nâch dem wîsen man
ir sundervriunt Nectanabô,
der kam zir gegangen dô.
si sprach «meister, nû nim war
nâch dînen witzen und ervar
wes der künc Philippe dô
gedæhte dô er sprach alsô
"sun dû bist sô sældenrîch,
soldestû mîn sîn gelîch,
des wære mîn gemüete vrô"».
des antwurt ir der meister dô
«sældenrîchiu vrouwe mîn,
dû solt âne vorhte sîn.
vil guoten willen er dir treit
als mir daz ein sterne seit
den ich lange nû her abe
in sînem loufe erkennet habe,
der seit niuwan daz beste mir
von dem herren und von dir.
nû zwîvel niht und habe ûf mich:
ez ergât wol umbe dich!».

Er trôste sî an vröuden sô.
disen trôst erhôrte dô
Alexander der saz dâ,
zuo dem meister sprach er sâ
«ich wolde wizzen gerne,
meister, ob der sterne
an dem dû vindest dise kraft,
an dem himel sî behaft?» –
«jâ, herre mîn» – «und lêrt er dich?» –
«jâ!» – «dise kunst die wold ich
wizzen und lernen.

si risvegliassero dubbi e incertezze;
mandò a chiamare quell'uomo sapiente[22],
Nectanebo, l'amico dilettissimo,
e quello venne subito da lei.
Gli disse: «Maestro, con la tua sagacia,
tu cerca di capire, or che lo apprendi,
a cosa mai alludesse il re Filippo,
quando così diceva:
"D'ogni virtù, figlio, tu sei fornito,
e se soltanto tu mi assomigliassi,
il cuore mio ne sarebbe lieto" ».
Le rispose quel dotto:
«Regina mia, dotata d'ogni grazia,
non devi aver timore.
Il re prova per te sentimenti di gran benevolenza;
questo lo ha rivelato a me una stella,
il cui corso oramai, da lungo tempo,
io vado investigando;
null'altro che gran bene ella mi dice,
del signore e di te.
Perciò non aver dubbi e in me confida,
ché, per te, tutto avrà buon esito».

Egli così l'andò rassicurando, promettendole gioie.
Alessandro, poiché era nei pressi,
sentì quelle parole di conforto;
e perciò egli disse a quel sapiente:
«Di buon grado, maestro,
vorrei sapere, se ancora nel cielo si trova
l'astro dal quale tu
trai questi poteri» –
«Sì, signor mio» – «Ed esso t'impartisce insegnamenti?» –
«Certo!» – «Anch'io vorrei conoscere
e apprendere quest'arte.

kanstû an dem sternen
rehte vinden und ersehn
waz dir her nâch sol geschehn?» –
«jâ, liebez kint, ich kan ouch daz.» –
«meister, sag mir vürbaz,
seit er dir vröud oder nôt
ze jungest umbe dînen tôt,
wie dû solt verderben?
jâ sage, wie soltû sterben?
weistû daz?» – «jâ, herre, wol.
ich weiz daz mich tœten sol
mîn kint des ich reht vater bin.» –
«daz ist ein künsterîcher sin!
maht dû mich gelêren daz?» –
«jâ, herre mîn, ich kan ez baz
dan iemen des ich künde hân.
dû solt nû schiere mit mir gân,
dô man den tac verendet sehe,
sô wîs ich dich ûf die spehe
wie man den louf erkennet wol,
dâ man den list an vinden sol.
den lêre ich dich erkennen
und ze rehte nennen
wie dir der louf sol sîn erkant
und wie die sternen sîn genant».

Sus hâte ein zil der tac genomn.
man sach den âbent balde komn,
des tages lieht vil gar verswein,
diu vinster naht vil truobe schein:
sich oucte gar der sternen brehn.
dô diz began der meister sehn,
er und Alexander
giengen mit ein ander

Sei forse in grado di scoprire,
con l'osservar la stella,
quanto dovrà accaderti? » –
« Sì, mio fanciullo caro, anche questo io posso » –
« Maestro, dimmi ancora meglio,
in conclusione, essa ti predispone a una fine
serena, oppure piena di travagli,
in quale modo tu dovrai perire?
Sì, dimmi, come devi morire?
Anche questo tu sai? » – « Lo so assai bene, sire.
So che mi dovrà uccidere quel figlio,
del quale, io, sono il vero padre » –
« È arcano il senso di queste parole.
Puoi tu forse chiarirmelo? » –
« Sì, signor mio, io posso molto meglio
di chiunque altro, di cui abbia conoscenza.
Insieme a me dovrai venire presto,
quando il giorno si veda declinare;
così t'insegnerò l'investigare attento,
con cui si traccia l'orbita degli astri:
in ciò quella magia va ricercata.
A riconoscerla io ti insegnerò,
a definirla come si conviene,
così che il corso loro ti sia chiaro
e il modo in cui le stelle son chiamate ».

Subito volse il giorno alla sua meta.
Presto si vide incombere la sera,
poi si dissolse il chiarore della luce
e cupa si mostrò la notte tenebrosa:
si offrì allora alla vista lo scintillio degli astri.
Quando il maestro scorse tutto questo,
lui e Alessandro, insieme,
la strada presero, uno al fianco dell'altro,

vür die stat ûf einen stein
der in unmâzen hôhe schein.
sie stuonden bî ein ander dâ
vil vürder ûf des steines brâ.
der meister an die sternen sach,
zuo dem knaben er dô sprach
«Alexander, liebez kint
sich ûf wie die sternen sint
gestalt und wie sie gordent stânt
und nâch ihr orden umbegânt!
ich sich einen sternen brehn,
in dem hân ich wol gesehn
daz er trûrecliche stât –
daz diutet grôze missetât –
der heizet stellâ Erculis.
dû solt benamen sîn gewis
daz sîn trûreclîcher schîn
niht âne schulde mac gesîn:
der ist sô genatûret
daz er vil sêre trûret
von unrehter missetât.
dâ wider die natûre hât
stellâ Mercûriî
daz er stât dem meine bî:
man siht in vroelîche brehn,
swenn iht unrehtes sol geschehn,
den sihe ich nû mit vröuden stân.
zühteclîche wol getân
stât im stellâ Jôvis bî.
dise sternen alle drî
verzeichent grôze missetât
diu benamen schiere ergât,
wan an der stat wirt missetân,
dô ez niemer solde ergân». –

verso un luogo, in cima a una rupe,
che appariva ad altezza straordinaria.
Stettero allora l'uno accanto all'altro,
sul limite più esterno dell'orlo del macigno.
Osservando le stelle,
il maestro a quel giovane diceva:
«Alessandro, amato figlio[23],
guarda, lassù, quali figure gli astri tracciano,
in che rapporto stanno l'un con l'altro,
e in quale modo, secondo il loro ordine, traiettorie descrivono.
Io scorgo lo splendore di una stella,
in cui chiaramente ho percepito
posizione foriera di dolore
– segno di un gran misfatto –.
Stella di Ercole essa si chiama,
E in effetti tu devi stare certo,
che il suo splendore pieno di mestizia
non può essere, se non per una colpa:
sta infatti nelle leggi di natura
che ella provi tristezza senza fine
per un delitto contrario a ogni giustizia.
A quella la natura ha contrapposto
la stella di Mercurio,
compagna dei misfatti:
la si vede rifulgere quasi lieta,
se qualche iniquità si appresta a compiersi.
E ora la vedo brillare di gaiezza.
Accanto ad essa, forma bella e perfetta,
sta la stella di Giove.
Questi astri, tutti e tre[24],
indicano una grave malazione,
che adesso, in verità, si sta per compiere;
perché ora, infatti, si perpetrerà un delitto,
come mai ne dovrebbero accadere».

II 3. Alessandro alla scuola di Aristotele

[Gonzalo de Berceo], *El libro de Alixandre* 32-52

32 Maestr*e* Aristót*il*es, que lo avié criado,
se*d*ié en es comedio en su casa cerrado;
avié un silogismo de lógica formado.
Essa noch nin es día nunca avi[é] folgado.

33 Más era de me[i]día, nona podrié seer;
ixió *don* Aristótiles su criado ve*e*r.
Qui quier gelo podrié por vista coñocer
que veló al cresuelo, *do* vini[é] de leer.

34 Los ojos teni[é] *blandos*, la color [de]mudada,
los cabellos en tuerto, la maxi*e*lla delgada;
no-s-le tenié la cinta, [y]uso yazi[é] colgada;
podri[é] caer en tierra de poca empuxada.

35 Quand vío al disciplo seer tan sin color,
sabet que el maestro ovo *muy* mal sabor.
Nunca pesar le vino que-l semejás peor,
pero ovo el niño, quando-l vío, pavor.

36 Enpeçó el maestro al infant demandar:
«Fijo, vós, ¿qué oviestes? ¿quién vos fizo pesar?
Si yo saberlo puedo, no-m-lo podrá lograr;
vós non me lo deve*d*es a mí esto celar».

37 El infant al maestro no-l osava catar;
dava-l grant reverencia, no-l queri[é] refertar;

II 3. Alessandro alla scuola di Aristotele

[Gonzalo de Berceo], *Il libro di Alessandro* 32-52*

32 Il maestro Aristotele, che lo aveva allevato,
sedeva allora in casa, ben serrato;
aveva un sillogismo logico dettato.
Né la notte né il giorno aveva riposato.

33 Passato mezzogiorno – potevan le tre suonare –:
Aristotele andò il suo pupillo a trovare.
Chi vuole lo potrebbe a prima vista individuare
vedendolo al lumino: finiva allora di studiare[1].

34 Gli occhi aveva smarriti[2], il viso impallidito,
i capelli scomposti, nella faccia smagrito[3];
la cinta non teneva, gli cadeva il vestito[4];
una leggera spinta, e cadeva sull'impiantito.

35 Quando vide il discepolo così senza colore,
sappiatelo, il maestro ebbe un grande dolore[5].
E mai ne ebbe uno che paresse peggiore;
quando lo vide, il giovane fu preso dal terrore.

36 Chiese il maestro al ragazzo immantinente:
«Figlio, che c'è? perché sei sì dolente?
Fa' ch'io lo sappia: sarà un segreto permanente[6]:
tu non devi nascondermelo assolutamente».

37 Il ragazzo non osava il maestro guardare;
molto lo riveriva, e non voleva replicare;

demandó le licencia, que-l mandass*e* fablar;
otorgó la de grado, e mandó-l enpeçar.

38 «Maestro, tú-m crieste, por ti sé clerezía;
mucho me as bien fecho, grad*ir* no-t-lo sabría;
a ti me dio mi padre quand siet años avía,
porque de los maestros aviés grant me*j*oría.

39 Ass*a*z sé clerecía quant*a* me es mester;
fuera tú non *es* omne que me pudiés vencer.
Coñosco que a ti lo devo gradecer,
que-m enseñest las artes todas a entender.

40 Entiendo bien gramática, sé bien toda natura;
bien dicto e versífico, coñosco bien figura;
de c*uer* sé los actores, de libro non he cura,
mas todo lo olvido tant he fiera rencura.

41 Bien sé los argumentos de lógica formar,
los dobles silogismos bien los sé yo falsar;
bien sé a la parada mi contrario levar;
mas todo lo olvido tanto he grant pesar.

42 Retórico so fino, sé fermoso fablar,
colorar mis palabras, los omnes bien pagar;
sobre mi adversario la mi culpa echar;
mas por esto lo he todo a olvidar.

43 Apris toda la física, só me[g]e natural;
coñosco bien los pulsos, bien judgo orinal;
non ha fuera de ti [nin] mejor nin [a]tal;
mas todo non lo precio quant un dinero val.

gli chiese per favore che lo facesse parlare:
lui concesse volentieri, gli ordinò di iniziare.

38 «Maestro, mi allevasti, grazie a te ho la sapienza;
mi hai fatto molto bene, hai da me riconoscenza[7];
mio padre a te mi diede prima dell'adolescenza[8],
perché tu dei maestri avevi miglior scienza.

39 Di sapienza dai libri ne ho giusto quanta occorre[9];
tolto te, non c'è alcuno che mi possa scomporre[10].
So bene che in te gratitudine io devo apporre,
perché tu mi insegnasti tutte le arti ad esporre.

40 Capisco il latino, so tutto della natura;
"detto" bene, versifico, conosco la *figura*;
so a memoria gli *auctores*, di libri non mi dò cura,
ma tutti li dimentico, tanto ho l'anima scura[11].

41 So bene gli argomenti[12] in logica formare,
i doppi sillogismi li so bene giocare;
so bene, al dibattito, il nemico smontare[13],
ma tutto dimentico, tanto mi fa addolorare[14].

42 Son retorico fine, so con grazia parlare,
colorar le parole, gli uomini accontentare,
sul nemico da astuto le mie colpe gettare;
ma per questo io devo tutto dimenticare.

43 Ho imparato la fisica e la medicina naturale;
conosco bene il polso, giudico l'orinale;
nel settore oltre a te nessuno mi equivale;
ma questo per me un soldo soltanto non lo vale.

44 Sé por arte de música, por natura cantar;
sé fer sabrosos puntos, las vozes acordar;
los tonos cóm enpieçan, e cómo deven finar;
mas no-m puede tod esto un punto confortar.

45 Sé de todas las artes todo su argumento,
bien sé las *qu*alidades de cada elemento,
de los signos del sol, siquier del fundamento
no-s-me podri[é] celar quanto val un accento.

46 Grado a ti, maestro, assaz sé sapiencia;
non temo de riqueza aver nunca fallencia;
mas vivré con rencura, morré con repentencia,
si de premia de Dario non saco yo a Grecia.

47 Non seri[é] pora rey vida tan aontada;
terría por mejor en morir muert honrada;
mas si tú lo vi[di]eres por cosa aguisada,
contra Poro e Dario iré una vegada.»

48 Pagó-s don Aristótiles mucho de la razón,
entendió que non era en vano su missión.
«Oíd», dixo, «infant, un poco de sermón,
por que pode*de*s más valer toda sazón.»

49 Respuso el infant, nunca viestes me*j*or:
«Yo so *tu* escolar, *tú eres* mi doctor;
espero *tu* conse*j*o como del *Criador*.
Aprendré-l que *dixieres muy* de buen amor».

50 El niño man a mano *tol[l]ió* se la capiella;
posó cerca'l maestro, a pie[de]s de la si*e*lla;

44 So con arte di musica e naturalmente cantare;
so intonare con garbo, e le voci accordare;
i toni so impostare, so fin dove arrivare[15]
ma tutto ciò non mi può per nulla confortare.

45 Di tutte le arti conosco a fondo l'argomento[16],
so ben le qualità di ciascun elemento,
e dei segni del sole, come del fondamento[17]
non potresti celarmi sia pure un solo accento[18].

46 Grazie a te, mio maestro, ho abbastanza sapienza;
non temo, quanto ai beni, aver mai indigenza;
ma vivrò nell'afflizione, morrò in penitenza[19],
se alla tirannia di Dario non sottraggo la Grecia[20].

47 Per un re non vi sarebbe vita tanto umiliata:
morir sarebbe meglio di morte onorata;
ma se a te ciò paresse cosa ben misurata,
contro Dario e Poro andrei con mano armata[21].»

48 Fu pago messer Aristotele di questa ragione,
vide di non avere sprecato la missione[22].
«Ragazzo», disse, «senti un po' la mia lezione,
perché tu possa arrivare a maturazione[23].»

49 Rispose l'allievo, di cui non c'è migliore:
«Io sono lo scolaro, e tu il mio dottore[24];
attendo il tuo consiglio come dal Creatore.
Ciò che dirai l'imparerò davvero con amore».

50 Il bimbo lentamente si tolse il cappello[25],
sedé presso il maestro, a piè dello sgabello;

dava grandes sospiros, qua tenié grant maziella;
parecié la rencura del cuer en la maxiella.

51 *Començó* Aristótiles com omne bien *lenguado*:
«Fijo», dixo, «*a* buena edat *eres* llegado;
por seer omne bueno as lo *bien* aguisado,
si levar lo *quisieres* como as *començado*.

52 Fi*j*o eres de rey *e* as grant clere*c*ía;
de pequeñ*ez* demuestras muy grant cavallería;
en ti veo *acucia* qual po*r*a mí querría;
de quantos oy biven *traes* grant me*j*oría».

II 4. Candace

Kyng Alisaunder 7434-773

Now is ded þe kyng Porus –
7435 Alisaunder is kyng glorious.
He ȝiueþ londes, he ȝiueþ rentes,
Stedes, tresores, warnementes,
Makeþ justise and conestable,
And ouer al his lawȝe stable,
7440 And wendeþ out of Faacen
To newe Alisaunder wiþ alle his men,
And dooþ ful-make þe stronge walles,
Castels, toures, boures, halles,
Makeþ þe strete brode and riche,

lanciava gran sospiri, era triste il donzello;
l'amarezza del cuore saliva al volto bello.

51 Cominciò Aristotele, da uomo coltivato[26]:
«Figlio», disse, «a buona età sei arrivato
per essere buono tu sei ben preparato,
se volessi continuare come hai cominciato.

52 Figlio sei tu di re, e di buona istruzione[27];
pur da piccolo di cavalleria mostri buona nozione,
in te vedo un acume di cui avrei ambizione[28];
sei il migliore degli uomini di qualunque nazione».

II 4. Candace

Re Alessandro 7434-773*

Adesso è morto il re Poro –
7435 Glorioso re è Alessandro.
Impone tributi, terre regala,
Arnesi, destrieri, cose preziose,
Conestabili e giudici crea,
Fissa ovunque le leggi;
7440 Da Facen[1] si parte coi suoi
Per la nuova città d'Alessandria,
Edifica forti le mura,
Torri, sale e castelli,
Fa ampia e bella la via,

Þat non oþer hir nys liche.
O[n a] day sone after þan,
Com Candulek, a gentil-man –
Candaces son, kyng of Brye –
Wiþ wel faire chyualrye,
And wolde wiþ Alisaunder speke,
Forto ben þorouȝ hym awreke
Of a prynce þat by strijf
Had bynomen hym his wijf.
Ac Alisaunder had a wone,
Þeiȝ to court com kyng oiþer his sone,
Prynce, oiþer duk, oiþer gret caiser,
Kniȝth oiþer sweyn, oiþer messagere,
He ne shulde nouȝth þe kyng ysee
Bot it were by atturne.
Now is hym tolde þat wiþ hym speke
Wolde þe kyng Canduleke.
Tholomew, þat is nexte þe kyng,
So hym seiþ þis tydyng,
And Alisaunder makeþ a stille cry
Þat non ne be so hardy
To ben aknowe to Candaces son
Who be þe kynges person,
Ac þat hij shulden euerychon
Clepen þe kyng Antygon.
He dude on Tholomew, verrayment,
Quiclich his vestement.
And sette hym in þe kynges deys,
And he took Tholomeus herneys,
And made hym in heiȝ mester
Þe kynges first conseiler.
Hij clepen and siggen Canduleke
He shulde wiþ þe kyng speke.
He comeþ quyk on boþe his knewes

Che altra eguale non v'è.
Un giorno, poco più tardi,
Il nobile Candulek viene –
Re di Brye[2], figlio a Candace –
Con molti e bei cavalieri,
E vuole parlare ad Alessandro
Per vendicarsi tramite lui
D'un principe che con la forza
Gli ha rapito la moglie.
Ma Alessandro ha quest'usanza:
Re venga alla corte o suo figlio,
Duca, principe o Cesare grande,
Cavaliere o servo, o inviato,
Mai deve vedere il sovrano
Se non per procura soltanto.
A lui dicono adesso
Che parlargli Candulek vuole.
Tolomeo, ch'è secondo al sovrano,
Gli comunica questa notizia,
E a voce bassa Alessandro
Comanda che alcuno non osi
Al figlio dir di Candace
Chi sia il re di persona,
Ma che ognuno per obbligo deve
Chiamare Antigono il re.
A Tolomeo fa indossare
Presto i suoi vestimenti,
E l'assiede sul trono regale.
Egli veste l'arnese di lui,
E in alto ufficio s'elegge
Consigliere primo del re.
Allora chiamano Candulek
Che venga a parlare col re.
Corre, e sulle ginocchia

And kneleþ tofore Tholomewes,
Ac for he was a gentyl gome
He was sone vp ynome.
His pleynte he telleþ in þe manere
Als ȝee mowen now yhere.

«Alisaunder, riche caysere,
Þou ne haste on erþe no pere!
Many is þe riche londe
Þou hast ywonne to þine honde.
On þee hij ben wel bysett,
For þou art ful of þewes pett.
Þou batest wronge, þou hauntest riȝttes;
Þou art fader of alle kniȝttes.
Þou louest alle gentil-manne
And abatest alle tyranne.
Þou art caiser of þis londe –
Jch me ȝelde to þine honde,
And amendyng J bidde þee to
Of vnriȝth þat is me do!»
«Telle on þi wronge», quoþ Tholomay,
«We shulle þe helpe ȝif we may.»
«Sir, graunt mercy! þerwhiles J was fare
On pilgrimages to Jerusalem and Yndare,
Þe duk Hirtan, a tyraunt of Brye,
Com wiþ grete chyualrie,
Robbed my make Blasfame,
Also fair as was Dyane.
She is my quene, Ich hire chalenge.
Of þis despyt helpe me avenge!»
«Hou fele kniȝttes, as þou wenes,
Miȝtten awreken þine tenes?»
«Of foure þousande Ich had ynowe
To awreken myne wowe.»

A Tolomeo innanzi s'inchina,
Ma poiché è nobile uomo
Presto vien fatto rialzare.
La sua lagnanza presenta
Come adesso udire potrete.

«Alessandro, ricco sovrano,
Pari non hai sulla terra!
Molti i ricchi paesi
Che hai conquistato per te.
A merito dati ti sono,
Perché sei pieno di virtù.
I torti raddrizzi, al giusto ti tieni,
Dei cavalieri tutti sei padre.
Ogni uomo nobile ami,
Abbatti tutti i tiranni.
Di questa terra sei re –
In tue mani consegno me stesso
E di drizzare ti prego
Il sopruso che mi s'è fatto!»
E Tolomeo: «Di' il tuo torto:
Ti daremo aiuto, potendo».
«Sire, ringrazio! M'andavo
A Gerusalemme e a Indare[3] romeo,
E Hirtan, tiranno di Brye,
Venne con gran cavalieri,
Mi rapì la sposa Blasfame,
Che come Diana era bella.
È mia regina, sostengo.
Dello spregio aiuta vendetta!»
«Quanti uomini, credi,
Vendicare posson l'oltraggio?»
«Quattromila n'avrei sufficienti
Per far vendetta del torto.»

Tholomeus gynneþ grade onon:
«What seistou here-of, Antigon?».
Alisaunder seide: «For þat þis gome
Js to vs from fer ycome
And to 3oure frenderede trest,
J rede 3ou þe conseil best,
Þat 3e lene to his socoure
Swich folk þat ben to 3oure honoure,
And faileþ hym nou3th at þis nede».
«Nay», quoþ Tholomeu, «so God me fede,
Wende wiþ hym», he seide, «Antigon,
And hym wreke on his fon,
For þou art wi3th, hardy, and stronge –
Not Ich better vs amonge.
J þee biteche þe bayllye
My [folk] wiþ hym to conduye.»
Alisaunder hem fawe afongeþ.
Ne wolde he bileue longe –
Ygreiþed ben his foure þousynde
Quyklich and on hors wende.
Wiþ Canduleke he wendeþ swiþe.
His kni3ttes maden chere bliþe,
For her lorde in tapynage
Was ywent in þat veiage.
So he rideþ dales and doune
Þat he seeþ þat cite-toune
Where hym heldeþ þe duk Hirtan,
Þat haþ Candulek[e] lemman.
Canduleke seiþ: «Sir Antygon,
Hou shullen we now taken on?».
Bote quoþ Alisaunder, «Here and þere
Tofore vs sette al on fyre,
Forto hij comen to vs a-felde,
Oiþer þat lefdy to vs 3elde».

Tolomeo subito grida:
«Antigono, cosa ne dici?».
Alessandro: «Poiché quest'uomo
Giunge a noi di lontano
E alla tua amicizia s'affida,
Ti consiglio la cosa migliore:
Che a suo soccorso tu dia
Gente tal che a te faccia onore
E lui a bisogna non lasci».
Tolomeo: «No, Dio m'aiuti,
Antigono, va tu con lui,
E fa del nemico vendetta,
Ché sei prode, forte e ardito –
Nessuno tra noi migliore ne so.
A te conferisco potere
Di condurre mia gente con lui».
Alessandro accetta contento.
A lungo poi non indugia –
Son pronti i suoi quattromila
E subito montan cavalli.
Con Candulek presto egli va.
I cavalieri sono felici
Che il sovrano loro in segreto
Tal viaggio abbia intrapreso.
Cavalca per monti e per valli
Fino a veder la città
Dove abita Hirtan il duca,
Che l'amata di Candulek ha.
Dice Candulek: «Antigono, sire,
Come procedere adesso?».
«Dappertutto», risponde Alessandro,
«davanti a noi incendiamo
Sì che contro ci vengano in campo
O la donna rendano a noi.»

Hij setten a-fyre, wiþouten pyte,
Al þe londe to þe cite,
And bysetten it aboute
Þat hij ne miȝtten jn ne oute.
Þe burgeys seiȝ her wynes barne –
Eueryche oþer harme gan warne,
And seiden wel her was þe gylt
To ben forbarnd, to ben forswelt,
Þat suffreden þe duk Hirtan
Haue in demayne oþere womman.
Alle þe burgeis of þe toun
Duden by on red commune –
To þe palays hij wenten alle
And quyk beten doune þe walle,
Jn cuntek and slouȝen Hirtan,
And ȝulden to Candulek his womman.
Þus comen þise burgeis,
And han of her werre peis.
After soiour of fourtene niȝth,
To kynges court hij done hem riȝth,
And fynden Tholomeu, als he was bede,
Sette in Alisaunders stede.
Candulek on knowe hym sett,
And þe kyng oft he grett,
And þanked hym of his socour,
Þorouȝ whiche he had his honour
Yconquered and his quen.
He was vptaken of gentil-men,
And ysette on heiȝe benche,
And wyne and pyement gynneþ shenche,
And wyne clarre and wyne Greek,
And þoo seide Tholomey to Candulek:
«Sir», he seide, «men tellen me
Þou hast a moder fair and fre.

Mettono a fuoco, senza pietà,
Tutto il paese, e fin la città,
D'assedio la cingono sì
Che nessuno n'esce o vi entra.
Vedono quelli bruciare le viti –
Del periglio s'avvisan l'un l'altro:
Certo è loro la colpa, si dicono,
Se dal fuoco uccisi saranno,
Che han tollerato che il duca
La donna d'un altro si tenga.
Allora gli abitanti tutti
Agiscon d'avviso comune –
Tutti al palazzo si recano
E le mura buttano giù,
Combattono e uccidono Hirtan,
E a Candulek rendon la dama.
Vengon così i cittadini,
E alla guerra loro hanno pace.
Lì dimorano due settimane,
Poi alla corte del re fan ritorno,
Tolomeo trovando – gli è imposto –
D'Alessandro assiso sul trono.
Candulek, inginocchiato,
Il re saluta più volte
E dell'aiuto ringrazia
Pel quale ha riavuto l'onore
E la sua regina ottenuto.
È rialzato da uomini nobili
E su alto seggio seduto;
E vino alle spezie[4] si versa,
Chiaretto[5] e vino di Grecia.
Parla a Candulek poi Tolomeo:
«Sire, mi dicono in molti
Che hai madre nobile e bella.

She is yhote dame Candace;
Fair and bri3th is hir face –
Nis in þis werlde so fair quene.
Fayn Ich wolde hir ysene,
Her castels and ek her toures,
3if hij weren to myne honoures».
Quoþ Candulek: «Leue sire,
Also mychel she 3ou desireþ –
Jch 3ou sigge, by Goddes ore,
She desireþ noþing more
Þan to ben to 3ou aqueinte.
Ne habbeþ now none herte feinte –
Now is tyme it to done.
Jch wil 3ou brynge þider sone.
Ne be it 3ou for my broþer looþ,
Þei3 he be wiþ 3ou wrooþ
For 3ee duden Porus of lyue,
Whas dou3tter he haþ to wyue.
For on honde Ich wil hym take
Þat he shal don 3ou no wrake».
Tholomeus 3af ansueryng
Jn þe name of þe kyng,
And seide: «J nyl nou3th comen hir ner,
Bot by a speciale messager
J wil hir sende loue-drurye,
And her estres ek aspye»
And cleped Aliasaunder «Antygon»,
And bad hym wende wiþ hym onon,
And rouned wiþ hym a grete while.
Ac al þat was for gyle!
After þis queynt rounyng,
Alisaunder spedde in þis doyng.
Quyk on hors went wiþ hym ek
Þoo þat he had myd Candulek.

Dama Candace si chiama,
Bello e splendente il suo volto –
Regina non v'è al mondo sì bella.
Volentieri a vederla verrei
E i castelli suoi e le torri,
Se all'onore mio convenisse».
Dice Candulek: «Caro signore,
Molto vi desidera anch'ella –
Vi prego, per grazia di Dio,
Non desidera nulla di più
Che far conoscenza di voi.
Non abbiate cuore indeciso –
Adesso è il momento di farlo.
Là vi posso condurre ben presto.
Non esitate per mio fratello
Che è molto adirato con voi
Perché Poro privaste di vita
La cui figlia è ora sua sposa.
Di lui rispondo io stesso,
Che di voi non faccia vendetta».
Tolomeo risposta gli dà
Dicendo in nome del re:
«In persona da lei non andrò,
Ma con messaggero privato
Le invierò un segno d'amore
E i suoi quartieri vedrò».
«Antigono» chiama[6] Alessandro,
E lo prega presto d'andare,
Lo consulta a lungo in privato.
Ma tutto questo è un inganno[7]!
Dopo l'astuto consiglio
Alessandro s'affretta all'impresa.
Rapido allora a cavallo
Assieme a Candulek corre.

Candulek was wel bliþe –
Quyk he ladde hem and swiþe.
Whan hij in to Saba come,
To þe paleys waie hij nome.
Þe lefdy wandreþ in a plas,
And syngeþ of Dido and Eneas,
Hou loue hem ladde by strange bride.
Comeþ Candulek tofore ride,
And seiþ: «Ma dame, beeþ redy,
And welcomeþ here myne amy,
Kyng Alisaunder messagere,
Noble kniȝth of gent manere.
He haþ ȝolden me my wyf,
And duk Hirtan brouȝth of lyf.
Kyng Alisaunder ne haþ to gye
Non f[o]ller of chyualerye».
Ar her tale were at þe ende
Kyng Alisaunder com hem hende.
Quyk hij ben of horses aliȝth –
Þe lefdy comeþ onon-riȝth,
And clippeþ hym in armes tueye,
And he hir, wiþ grete joye.
She hym þankeþ of Candulek,
And of his gentil wyue ek,
And he hire bryngeþ many gretyng
On Alisaunder halue þe kyng.
«Do way!» quoþ þe quene Candace,
«Jch vnderstonde by þi face
Þat þou Alisaunder be.
Ne hele þ[ou] nouȝth, sir, for me!»
«Nay», he seide «by Goddes ore!
Alisaunder is wel more,
Redder man on visage,
And sumdel more of age,

Candulek è molto felice:
Lo conduce a casa veloce.
Quando a Saba[8] son giunti,
A palazzo li portano presto.
La dama è a passeggio per via
E canta d'Enea e Didone,
Come amor li guidò con briglia potenti.
A cavallo Candulek viene,
«Signora, siate pronta», dicendo,
«Il mio amico ad accogliere qui,
Messaggero del re Alessandro,
Cavaliere di nobil maniere.
La sposa egli m'ha reso,
Ha ucciso Hirtan il duca.
Non ha Alessandro al suo seguito
Cavaliere di pari virtù».
Non finisce neppure il discorso,
Re Alessandro gli appare dinanzi.
Da cavallo smontano presto –
All'istante la donna s'appressa,
Fra le sue braccia lo prende,
Anch'egli la stringe, con gioia.
Di Candulek ella ringrazia,
E della nobile moglie,
Ed egli i saluti le porge
Da parte del re Alessandro.
«Lascia stare!»[9], dice Candace,
«Capisco dal volto che hai
Che sei Alessandro tu stesso.
A me non nascondere nulla!»
«No», risponde, «per grazia di Dio!
Assai più grande è Alessandro,
Di colore più rosso nel volto
E un poco più vecchio di me:

And þou shalt certeyn ben,
Sumday whan þou shalt hym sen!»
«Depart-dieux!» quoþ þe quene,
«Go we now myne estres sene.
Oure mete shal þerbituene
Ygreiþed and redy bene.»
She led hym to chaumbres of nob[l]eys –
Þere he dude of his herneys.
Of Troye was þere-inne al þe story,
Hou Gregeis hadden þe victory.
Þe bemes þere-inne weren of bras,
Þe wyndewes of riche glas.
Þe pynnes weren of yuory.
Þe kyng went wiþ þe lefdy,
Hym-self al one from boure to boure,
And seiȝ wel mychel tresoure,
Gold, and siluer, and preciouse stones,
Baudekyns made for þe nones,
Mantles, robes, and pauylouns,
Of gold and siluer grete foysouns.
And she hym asked, par amour,
ȝif he seiȝ euer swiche tresour;
And he seide in his contreye
Tresour he wist of swiche nobleye.
She pouȝth more þan she seide,
And ledde hym to anoþer stede,
To hire owen chaumbre þat was –
Jn al þis werlde fairer non nas.
Þe atyre was þere-inne so riche
Jn al þis werlde was non it liche.
She led hym to one stage,
And shewed hym an ymage,
And seide: «Alisaunder, yleue me!
Þis ymage is made after þee.

E tu sicura sarai
Il giorno che lo vedrai!»
E Candace: «In nome di Dio,
I miei quartieri vediamo.
Lì il nostro pranzo sarà
Preparato e quindi servito».
Lo conduce per splendide stanze[10] –
Ov'egli si toglie l'arnese.
V'è dipinta la storia di Troia,
Come i Greci ebbero vittoria.
Le travi son tutte di bronzo,
Le finestre di vetro prezioso,
D'avorio i pinnacoli tutti.
Il re se ne va con la dama,
Da solo di camera in camera,
E vede tesori moltissimi,
Di pietre, d'oro e d'argento,
Apposite stoffe a ricamo,
Tende, mantelli e vestiti,
L'oro e l'argento abbondanti.
Ella gli chiede da amica
S'ha mai visto sì grande tesoro;
Al suo paese conosce, risponde,
Tesoro di pari valore.
Pensa la donna più che non dica
E in altro luogo lo porta,
Nella camera sua con il letto –
Al mondo più bella non v'è.
Gli ornamenti paion sì ricchi
Che al mondo pari non sono.
A un ripiano lo guida
E quindi gli mostra una statua.
«Alessandro, credimi», dice,
«È fatta a tua somiglianza.

J dude it an ymageoure
Casten after þi vigoure,
Þis oþere 3er þoo þou nolde
To me come for loue ne golde.
Jt is þee als liche, my leue broþer,
Als any peny is anoþer.
O, Alisaunder, of grete renoun!
Þou art ytake in my prisoun!
Al þi strengþe ne gayneþ þe nau3th,
For a womman þee haþ ycau3th.
A womman þee haþ in her laas!».
«O!» quoþ Alisaunder, «Allas,
Þat J nere y-armed wel,
And had my swerd of b[r]oun steel.
Many an heued wolde J claue
Ar J wolde in prisoun laue.
Ac noman ne may hym waite
From þise wymmens dissaite.»
«Alisaunder», she seide, «þou seis sooþ.
Ne be nou3th adradde ne þerfore wrooþ –
Myne tale þou mi3th yleue.
Adam was biswike þorou3 Eue,
And Sampson also, þe stronge,
Dalida hym dude wronge.
And Dauid was brou3th in exyl
Þorou3 his wijf Abygayl.
And Salomon, for wommans loue,
Forlete his lorde þat is aboue.
And þou art fallen in hondes myne,
Þee to solas and to no pyne,
For here, vnder þis couertoure,
Jch wil haue þine amoure,
To my baundon, leue sire!
Longe it haþ ben my desire.

A uno scultore la feci
Modellare a immagine tua,
In passato quando tu non volevi
Per amore o danaro venire da me.
E tanto, mio caro, t'è simile,
Quanto un centesimo all'altro[11].
O Alessandro di gran rinomanza!
Nella mia prigione sei preso!
A nulla ti vale la forza,
Ché una donna t'ha ben catturato,
Una donna ti ha nel suo laccio!»
«Ahimè!», esclama Alessandro,
«Se fossi armato per bene,
La spada brunita d'acciaio!
Allora taglierei molte teste
Anziché restare in prigione.
Nessuno difender si può
Dagli inganni delle donne.»
«Dici il vero, Alessandro», ella parla,
«Non avere timore né ira –
Devi credere a quel che ti dico.
Fu tradito Adamo da Eva,[12]
E anche al forte Sansone,
Dalila torto gli fece.
Per colpa della moglie, di Abigail,
David fu inviato in esilio.
Salomone, per amore di donna,
Dimenticò il Signore dei cieli.
E tu sei caduto in mie mani
Per avere sollazzo, e non pena,
Ché qui, sotto queste coperte
Avrò il tuo amore per me,
A mio, caro sire, piacere[13]!
Desidero questo da tempo.

Ne shaltou haue oþer skaþe,
Bot me to baundon late and raþe.»
Þoo Alisaunder gan ysee
Þat it most so nedes be,
He dude al þe lefdyes wille
Vnder couertoure stille.
Many niȝth and many day
Þus hij duden her play –
Jn halle at table he sat hire by,
Jn chaumbre gest, in bed amy.
Antygon he hiȝth in halle,
And Alisaunder vnder palle.

Longe hij han þus ypleiede.
On a day it was yseide
To Candidus by on stodmere,
Candaces son þe ȝongere,
Þat had Porus douȝtter to spouse,
A fair lady and delitouse,
Þat Alisaunder sat at his boord,
Þat had yslawe Porus his lord,
And dude hym clepen Antigon.
To þe quene he stirte onon,
And seide: «Ma dame, þou hast wrong
Þou heldest here Alisaunder so long.
He haþ yslawȝe my lorde Pore –
Myne honde ne skapeþ he neuermore!».
«Pes!» quoþ Candace, «þou congeoun!
Jt is Antigon, a gent baroun,
Þat is ycome to message.
Ne bede þou hym non outrage!
Ȝif þou doost, by God aboue,
Þou shalt for-lese myne loue!»
«Dame, whom so Ich euere serue,

Non avrai altro male che questo:
Stare per sempre a mia voglia.»
Allora vede Alessandro
Che così dev'esser per forza,
E il volere fa della donna
Sotto le coltri, in silenzio.
Per molte notti e per giorni
Così si diverton quei due –
A tavola accanto le siede,
Ospite in casa, amante nel letto.
Antigono in sala si chiama,
Sotto le coltri Alessandro.

Si divertono a lungo così,
Quando un dì un disgraziato
Dice a Candido – che di Candace,
Della regina è figlio minore,
E ha in sposa la figlia di Poro,
Donna di diletto e beltà –
Che alla tavola siede Alessandro,
Che uccise Poro suo sire
E Antigono si fa chiamare.
Dalla regina egli subito corre;
«Signora», dice, «fai male
A tenere Alessandro sì a lungo.
Ha ucciso Poro il mio sire:
Non sfugge mai più alle mie mani!».
E Candace: «Fermo, coglione[14]!
È Antigono, nobil barone,
Ch'è venuto a me messaggero.
Non menargli oltraggio veruno!
Se, per Dio, lo farai,
L'amore mio perderai!».
«Signora che sempre ho servito,

Of myne honde he shal sterue.
Alisaunder hym-seluen it is,
And haþ ychaunged name his.»
«Nartou so hardy» quoþ Candace
«More to seen Candulekes face.
And þou dude hym ouȝth bot good,
He wolde sen þine herte-blood,
And Ich my-self, for þat wronge,
Heiȝe wolde þee don anhonge.
For messagere to me ysent
Ne shal here fynde encumbrement.»
Candidus wrooþ went away,
And com aȝein nouȝth many a day.
Þo þe table was ydrawe
Þe wayte gan «A choger!» blawe.
Alisaunder and Candace
To chaumber token her trace,
And, als we fynden on þe book,
Þat niȝth þe kyng his leue took,
And went to Ynde to his barouns,
By wodes, by dales, and by douns.
Leue he had wiþ mornyng,
And went forþ in a daweyng
By an heiȝe waie þat he knew,
Forto he com to Tolomew.

Per mano mia morirà.
Alessandro egli è di persona
E ha cambiato il suo nome.»
«Non eri sì ardito», risponde Candace,
«A vedere il volto di Candulek.
E se non gli fai solo bene,
Il sangue vedrà del tuo cuore,
E per quel torto io stessa
Ti farò impiccare ben alto.
Messaggero inviato da me
Molestia qui non avrà.»
Irato, Candido parte
E non torna poi molto spesso.
Quand'è sparecchiata la mensa,
Il servo suona «A choger!»[15].
Alessandro e Candace
Si ritirano in camera,
E come nel libro leggiamo[16],
Il re s'accomiata la notte
E in India si reca dai suoi
Per boschi, per monti e per valli.
Per la mattina ha il permesso
E all'alba dunque si parte
Per la via ch'egli conosce,
Da Tolomeo infine giungendo.

II 5. Il nodo di Gordio

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* II 64-90

At prior in Magnum Darii congressus et acris
Pugna sub illustri adversae duce Mennone partis
Milia nobilium tenuit sexcenta virorum.
Quos licet inferior numero sed fortior armis
Fudit Alexander expugnatamque suorum
Viribus intravit Midae predivitis aulam:
Gordian veteres, Sardis dixere moderni.
Hic Asiam refluis undarum incursibus artant
Faucibus angustis gemini confinia ponti.
Hic ab utroque mari distans Sangarius eque
Litoribus tamen alterius communicat undas.
Hic Iovis in templo Midae patris alta choruscant
Plaustra iugumque vetus Asiae fatale, sed eius
Funibus inter se coeuntibus arte latenti
Complosisque iterum spacioso tempore, nemo
Vel reperire caput poterat vel solvere nodos.
Certa fides urbis ita disposuisse tenacem
Fatorum seriem qui vincula solveret illum
Regno totius Asiae debere potiri.
Movit Alexandrum supplendi fata cupido,
Extollensque iugum nexus dissolvere temptat,
Luctatusque brevi, cùm se contendere frustra
Conspicit, astantes ne triste reverberet omen,
«Quid refert» inquit «proceres, qua scilicet arte
Quoque modo tacitae pateant enigmata sortis?».
Dixit et arrepto nodos mucrone resolvit,
Unde vel elusit sortem vel forte reclusit.

II 5. Il nodo di Gordio

Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 64-90*

Ma il primo incontro di Dario con Alessandro e la prima loro
Aspra battaglia ebbe luogo sotto l'illustre capo della parte avversa,
Memnone, con seicentomila suoi soldati, tutti nobili.
Inferiore per numero, più forte per le armi,
Alessandro li mise in fuga, e col suo esercito entrò,
Espugnatolo, nel palazzo del ricchissimo Mida.
Gli antichi chiamarono Gordio la città; oggi diciamo Sardi.
Là[1] con stretta imboccatura due mari gemelli circondano l'Asia,
Dandole confine con il flusso e riflusso delle onde.
Là il Sangario dista ugualmente dai due mari,
Ma riversa le sue acque sulle rive di uno solo.
Là, nel tempio di Giove, brillano l'alto carro del padre di Mida
E l'antico giogo cui si lega il destino[2] dell'Asia. Ma le corde
Che lo compongono furono intrecciate con arte segreta:
E per lunghissimo tempo nessuno, provando a forzarle,
Riuscì a trovare il bandolo[3] o a sciogliere i nodi.
Eran certi, i cittadini, che così aveva disposto la salda catena
Del fato[4]: chi avesse sciolto quel Nodo
Avrebbe dovuto[5] diventare signore dell'Asia intera.
Mosse Alessandro la brama di adempiere il fato[6]:
Sollevò il giogo, tentò di sciogliere i legami,
E dopo breve lotta, quando capì la vanità della contesa,
Perché non colpisse gli astanti come un presagio negativo,
Gridò: «Che importa, nobili signori, con quale astuzia,
In quale maniera si rivelino i muti enigmi della sorte?»[7].
Ciò detto, afferrò la spada e sciolse i nodi:
Così o eluse la sorte, o forse la svelò, la schiuse[8].

II 6. La scoperta della malattia

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* II 153-217

Hic primum didicit Magnus durare salutem
Nulli continuam sed mixta adversa secundis.
Ergo cum casu luctari fata videres,
Queque aspirabat ceptis sors prospera paulo
Substitit et Macedum spem desperare coegit.
Estus erat medius cum sole tenente Leonem
Iulius arderet, medioque sub axe diei
Arida Cyliciae findit vapor igneus arva.
Perfusus Macedo sudore et pulvere membra,
Temperie fluvii captus specieque liquoris,
Corpore adhuc calido subiectis insilit undis.
Horruit extimplo gelido perfusa liquore
Tota viri moles ubi non invenit apertas
Spiritus arterias corpusque reliquit inane.
Frigore vitalis calor interclusus aquarum
Fluctuat, afflictus rex exanimisque suorum
Extrahitur manibus. Oritur per castra tumultus
Flebilis, et Graium ruit in lamenta iuventus:
«Flos iuvenum, Macedo, quis te impetus inter amicos
Nudum, quis casus inopina morte subegit?
Improba mobilior folio Fortuna caduco,
Tygribus asperior, diris immitior ydris,
Thesiphone horridior, monstroque cruentior omni,
Cur metis ante diem florentes principis annos?
Hactenus exstiteras mater, quis te impulit illi
Velle novercari quem promissum sibi regem
Mundus adoptabat? Sed quis manet exitus illos,
Optime rex, quibus a patria tua castra secutis

II 6. La scoperta della malattia

Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 153-217*

Là[1] Alessandro apprese che la salute non è stabile per alcuno
Né ininterrotta, e che la buona si mescola alla cattiva sorte[2].
Avresti visto il fato lottare con il caso, e la sorte propizia
Che aiutava le sue imprese si arrestò un poco
E spinse alla disperazione i fiduciosi Macedoni.
Era la mezza estate[3], luglio ardeva, con il sole
In leone, e quando l'asse del giorno era sul centro
La vampa infuocata spaccava le aride pianure di Cilicia.
Coperte le membra di sudore e di polvere, Alessandro
Fu sedotto dal fresco del fiume e da quell'acqua limpida,
E si gettò fra le onde, il corpo ancora caldo.
Per tutto quel gran corpo subito corse un tremito all'eroe
Quando s'immerse nelle acque gelate[4]: lo spirito non trovò
Aperte le arterie, e abbandonò il corpo senza vita[5].
Serrato dal freddo dell'acqua, il calore vitale
È sconvolto, fluttua[6]; il re vien ripescato dalle mani dei suoi,
Distrutto, esanime. Scoppia un tumulto nel campo,
E son lacrime e pianti. I giovani Greci esplodono in lamenti:
«O Alessandro, fiore di giovinezza[7], quale impulso ti spinse
Nudo, fra gli amici? Quale caso con morte inattesa ti vinse?
Fortuna malvagia[8], mobile più d'una foglia al vento,
Più feroce di una tigre, crudele più delle Idre funeste,
Più orrenda di Tesifone, e più sanguinaria di qualsiasi mostro[9],
Perché falci[10] anzi tempo gli anni in fiore del principe?
Eri fin qui una madre. Chi ti spinse, ora, a voler diventare
Matrigna di colui che l'universo ha per sé adottato
Come re promesso? E che fine attende quegli uomini,
Ottimo re, che dalla patria hanno seguíto le tue tende

Non licet in patriam loca per deserta reverti?
Numquid nos sine te medios mittemur in hostes?
Sed quis dignus erit tanto succedere regi?».
Audiit hec, ut forte rotam voluendo fatiscens
Ceca sedebat humi Fortuna animamque resumens
Surgit et Argolicos subridens ore sereno
Increpat usque metus ac secum pauca susurrat:
«Inscia mens hominum quanta caligine fati
Pressa iacet, que me tociens iniusta lacescit.
Ius reliquis proprium licet exercere deabus,
Me solam excipiunt, que dum bona confero, magnis
Laudibus attollor, si quando retraxero rebus
Imperiosa manum, rea criminis arguor ac si
Naturae stabilis sub conditione teneri
Possem. Si semper apud omnes una manerem
Aut eadem, iam non merito Fortuna vocarer.
Lex michi naturae posita est sine lege moveri,
Solaque mobilitas stabilem facit». Hec ubi dicta,
Liberior regis iam morbida membra revisit
Spiritus et solitos paulisper habere meatus
Cepit, sed nimius urebat viscera morbus.
Qui tamen attollens erecto lumine vultum
«Ergo» ait «in castris victum sine Marte cruentus
Victor Alexandrum rapiet? Nam proximus hostis
Non medicos segnes, non cretica tempora morbi
Expectare sinit; spoliis ululabit ademptis
Hostica barbaries, at rex inglorius exul
Nudus in hostili sine laude iacebit harena.
Si tamen in medicis est ut reparare salutem
Arte queant medica, faveat medicina sciantque
Me non tam vitae spacium quam querere belli.
Nam licet eger adhuc, si saltim stare meorum
Ante aciem potero, cursu fugitiva rapaci
Terga dabunt Persae, Danaique sequentur ovantes».

E in patria non possono adesso tornare, attraverso il deserto?
E noi, saremo spediti senza di te in mezzo ai nemici?
Ma chi sarà mai degno di succedere a un re sì grande?».
Udì queste parole mentre, forse sfinita dal girare la ruota,
Sedeva in terra la cieca Fortuna[11]; e riprendendo fiato
S'alzò e con viso sereno, sorridente, giunse a rimproverare
I Greci per quelle paure; poi, fra sé e sé, sussurrò poche parole:
«Con quale caligine oscura il fato opprime la mente inconsapevole
Dell'uomo: e questa incolpa così spesso me, ingiustamente.
Le altre dee hanno facoltà d'esercitare il loro potere[12]:
Solo con me si fa eccezione. Finché offro agli uomini del bene,
Mi colmano di grandi lodi. Quando invece, imperiosa, ritraggo la mano
Dalle loro faccende, sono accusata di delitto, quasi
Che mi si possa sottoporre ai limiti d'una natura stabile.
Se fra tutti gli esseri umani io rimanessi sempre una sola
E la stessa, non potrei più chiamarmi Fortuna a buon diritto.
La legge di natura a me ha concesso di muovermi senza regole,
E solo la mia mobilità mi rende stabile[13]». Appena finì di parlare
Lo spirito del re senza più impedimenti rifluì nelle sue membra
Ammalate, e a poco a poco tornò alla normale circolazione[14].
Ma una grave infezione gli infiammava le viscere.
Però lui aprì gli occhi, e gettando lo sguardo verso l'alto
«Dunque» chiese «il vincitore sanguinario porterà via Alessandro,
Sconfitto nel suo accampamento senza battaglia? Vicino ormai,
Il nemico non ci consente di chiamare medici pigri, né di aspettare
I tempi critici[15] del male. I barbari nemici esulteranno quando
Le mie spoglie saran portate via. Ma il vostro re, esule inglorioso,
Nudo sulla spiaggia del nemico giacerà senza lode[16].
Se invece i medici hanno il potere di restituirmi la salute
Grazie alla loro arte medica, mi curino con medicine[17], e sappiano
Che io non cerco spazio per la vita quanto per la guerra[18].
Sono ancora malato: ma se potrò star dritto sul campo di battaglia,
Davanti ai miei soldati, i Persiani volgeranno le spalle in fuga
Velocissimi, e i Greci li inseguiranno in trionfo».

Parte terza
LA CONQUISTA DELLA TERRA

La conquista della Terra

Nel canto XIV dell'*Inferno* ci viene presentato il terzo girone del settimo cerchio, nel quale sono puniti i violenti contro Dio, la natura e l'arte. Il paesaggio è quello di una landa sabbiosa e desertica sulla quale, come già su Sodoma, cade costante una pioggia di fuoco:

> Sovra tutto 'l sabbion, d'un cader lento,
> piovean di foco dilatate falde
> come di neve in alpe senza vento.

La straordinaria immagine descrittiva, carica di peso e lentezza, sospesa fra gli estremi del rosso e del bianco, dell'ardore e del gelo, non basta a Dante, il quale immediatamente accosta al richiamo biblico, nel consueto tentativo di tutto comprendere, l'episodio classico (mediato, a quanto sembra, dai *Meteora* di Alberto Magno, che a sua volta cita l'epistola di Alessandro ad Aristotele nota col titolo *de situ Indiae et itinerum in ea vastitate*):

> Quali Alessandro in quelle parti calde
> d'India vide sopra 'l süo stuolo
> fiamme cadere infino a terra salde,
> per ch'ei provide a scalpitar lo suolo
> con le sue schiere, acciò che lo vapore
> mei si stingueva mentre ch'era solo:
> tale scendeva l'etternale ardore;
> onde la rena s'accendea, com'esca
> sotto focile, a doppiar lo dolore.

Ecco dunque il nostro eroe in marcia per il mondo estremo, il paese infuocato e pre-infernale dell'India. Nella sua conquista della

terra, egli lascia in noi proprio l'immagine fiammeggiante con la quale Dante vuole riassumere qui il suo cammino.

Nelle terzine dantesche, emerge anche un altro aspetto di Alessandro: sfruttando la propria conoscenza (cioè quella di Alberto Magno), il re macedone provvede a che i suoi soldati calpestino il terreno bruciante con i piedi in modo che il vapore igneo – le fiammelle – venga spento finché è «solo», prima che altre falde di fuoco cadano dal cielo ad aggiungersi alle prime, rendendo il cammino impercorribile.

Non solo irresistibile, impulsivo, inseguitore di sogni, ma anche esperto, giudizioso, astuto: tale, appunto, il conquistatore della terra. Nel suo appropriarsi del mondo noto e ignoto Alessandro mostra ancora una volta tutte le sue qualità, positive e negative, e dunque tutta l'ambiguità che il suo ricordo tramanda al Medioevo. Quando, nella versione di Vorau del suo *Alexander*, Lamprecht ci narra l'episodio dell'assedio e della presa di Tiro, il protagonista vi appare forte quanto la sua corazza, dura come corno perché immersa (in guisa di eroe nibelungico) nel sangue di un drago, ma anche superbo, gonfio d'ira e d'odio. Alessandro fa uccidere tremila cittadini di Tiro come «scotto» per i tre principi suoi ambasciatori che essi hanno trucidato in precedenza, e rade al suolo la città (la quale, sostiene Lamprecht nell'evidente tentativo di presentare una visione storica completa, verrà ricostruita da Apollonio e sarà il luogo dove Gesù libererà la fanciulla ossessa dallo spirito maligno). Nell'attacco a Tiro, però, Alessandro dimostra anche tutta la sua «astuzia», nel senso che la parola ha nel greco μῆτις e nel tedesco *list*: l'esperta sapienza, l'arte ingegnosa di un Ulisse, che lo porta a costruire macchine di legno capaci di farlo penetrare nelle mura della città e a usare il sale greco per incendiarla.

Se a Tiro Alessandro compare violento e «sapiente», alla rocca e ad Atene, in due episodi narrati da Alexandre de Paris nel *Roman*, incontriamo un conquistatore diverso. Nel primo scompare il desiderio (tramandato da Curzio Rufo) di «forzare persino la natura», cioè di prendere la rocca semplicemente perché è alta e impervia, ma domina invece (assieme all'inganno per cui i Greci sono paragonati alla volpe medievale per antonomasia, Renart) l'immagine di un Alessandro «prode e cortese» il quale, «per ira senza vanto», desidera ristabilire la giustizia e abbattere la superbia del signorotto locale (*debellare superbos*, secondo il precetto

che Anchise dà a Enea per i suoi discendenti romani nel VI libro dell'*Eneide*).

Nel secondo episodio, invece, il desiderio di conquista, l'arte astuta e sapiente di Alessandro trovano pane per i suoi denti: impossessarsi di Atene non è impresa da pigliare a gabbo. Perché Atene è, ancora nel Medioevo, la prima città di Grecia, illustre di sapienza e di cultura, centro dell'intero «senno» del mondo che da essa si diffonde poi su tutta la terra – come fosse dal Faro di Platone quivi collocato nel *Roman* quasi a sottile contrappunto di quello che splenderà da Alessandria, la città che proprio del re macedone immortalerà il nome. Infine, alla bramosia di conquista di Alessandro Atene oppone una forza intrinseca dovuta alla propria costituzione: essa è nobile, ricca e ben fornita; i suoi, qui medievali, «baroni» la difendono tanto bene che mai ne è stata ceduta signoria a re o a conte; come dichiara Aristotele, cogliendo appieno l'indipendenza e la democrazia che di Atene sono state emblemi: «non ebbero mai signore, non lo avranno mai». Contro Atene, dunque, a nulla vale quella che Lamprecht chiamerebbe la *list* di Alessandro, battuta senza colpo ferire dall'abilità e dalla sapienza del maestro Aristotele, inviato dagli Ateniesi a scongiurare la salvezza, il quale usa contro il discepolo tutta la sua μῆτις: dapprima l'arma del silenzio (non gli chiede di risparmiare la città, come l'attaccante si attende), poi quella della domanda quasi casuale (perché aspetti tanto? assali e distruggi). Il povero Alessandro, che batte insieme i pugni e scuote la testa come un bambino deluso e piccato, riconosce il suo errore, e Atene è salva.

La mancata presa della capitale del «senno» viene però pagata dal resto del mondo, come Alexandre de Paris indica chiaramente al termine del brano su Atene qui riportato, dove Alessandro giura che non si fermerà finché non avrà conquistato tutta la terra. Anzi, si potrebbe dire che il mondo nella sua totalità esista in funzione di Alessandro: il *Libro* spagnolo si ferma a descrivere Asia, Europa e Africa proprio perché esse sono oggetto della conquista del nostro. Le *Guerre* medio-inglesi e il *Poema abecedario* riassumono il mondo in ordine alfabetico perché le conquiste del Macedone siano emblematicamente sancite addirittura dagli elementi primari della lingua.

La conquista della terra da parte di Alessandro si configura così, nei nostri testi, come vendetta contro l'Oriente e superamento dei confini, da una parte, e dominio della grammatica, dello stile,

della scrittura insomma, dall'altra. La spedizione contro Poro, nell'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon, non è semplicemente una delle imprese di Alessandro: è la più esaltante, e pertanto deve essere celebrata con i toni alti e ispirati dell'epica classica, di Lucano e soprattutto di Virgilio. Ecco allora entrare in scena Nicanore e Simmaco, a ripetere col *pathos* l'episodio di Eurialo e Niso. Ed ecco che l'astuto piano guerresco di Alessandro – il quale inganna Poro parandogli dinanzi, inattivo sulla riva del fiume, il proprio sosia Attalo mentre egli stesso lo attacca attraversando il corso d'acqua più a valle – viene aiutato dai numi, che spargono sul mondo una nube e avvolgono gli elementi in «tenebre cieche». Alessandro, «eversore di re e spregiatore d'ogni pericolo», è qui «castigo di Dio» e soprattutto, ancora una volta, *dux* classico, che può esclamare, come i migliori *exempla* di valore romano:

> «*Inveni tandem dignumque stupore meoque*
> *Par animo discrimen... res ecce gerenda est*
> *Cum monstris michi cumque viris illustribus una*»
>
> ... «Ho trovato, infine, un pericolo e una prova
> degne dell'ammirazione mia e pari al mio spirito. Ormai
> dovrò combattere insieme contro mostri e uomini illustri»
>
> (*Alexandreis* IX 203-5).

In tutt'altra dimensione si svolge infatti la conquista orientale nel *Kyng Alisaunder* inglese. Rappacificati, Alessandro e Poro uniscono i loro eserciti e marciano nell'unica direzione consentita dalla geografia e dal desiderio del tempo, verso est («persino allora», scriverà in una delle sue parabole Kafka, «le porte dell'India erano irraggiungibili, ma la direzione ne veniva indicata dalla spada del re»). La conquista diviene, qui, ricognizione: navigazione verso Ippuri e Taprobane, scoperta di nuove genti e di strani costumi, di esseri meravigliosi e mostruosi, fino al raggiungimento della «fine del mondo» dove, su basi di bronzo, in mezzo al mare, sorgono le due enormi statue d'oro di Ercole e suo padre: i «segni», appunto, di Ercole, oltre i quali l'uomo non deve spingersi, e aldilà dei quali si trova il Paradiso terrestre.

A Occidente, invece, le conquiste di Alessandro trovano, nell'immaginazione di una parte del Medioevo, un altro limite. Ritornato dall'Oriente a Babilonia, Alessandro vi ricevette i legati «de' Cartaginesi e degli altri popoli d'Africa e di più città di Spa-

gna, di Gallia, d'Italia, di Sardigna e di Cicilia, li quali, spaventati dalle gran cose che da lui fatte si dicevano, disideravano» – scrive Boccaccio nelle *Esposizioni sopra la Comedia* (XII 1,74) – «la grazia e l'amistà sua». I Romani però non inviarono nessun ambasciatore. Secondo Goffredo di Viterbo (*Pantheon* XI), da Babilonia Alessandro scrisse loro perché si sottomettessero, aggiungendo: *Si venero, venero*. I Romani risposero: *Si veneris, inveneris*. Secondo Ottone di Frisinga, invece (*Chronicon* II 25,37-9), Alessandro morì quando appunto si accingeva a sottomettere Roma e l'Occidente.

Roma, insomma, è il limite di Alessandro a ovest, nella vita e nella storia. Dante stesso, che in *de Monarchia* (II 8,8) lo dice «più di ogni altro vicino a conseguire la palma della Monarchia» poi pienamente conquistata da Roma, segue con ogni probabilità la versione di Ottone ed esclama nello stesso passo (10): «Oh altezza delle divizie della scienza e della sapienza di Dio! Chi non è colto da stupore per il tuo giudizio in questo evento? Ché mentre Alessandro tentava di dare impaccio al concorrente romano, tu lo trascinasti fuor della gara, perché la sua temerità non procedesse più oltre».

Del resto, esistono limiti ben più definitivi – uno medievale, uno moderno – alla conquista della terra per la quale Alessandro è famoso. Il primo è, semplicemente, l'inferno. Che l'Alessandro condannato da Dante al primo girone del settimo cerchio, dove sono puniti, immersi in un fiume di sangue bollente, i violenti contro il prossimo, sia il Macedone o quello di Fere, non v'è dubbio che i commentatori trecenteschi della *Commedia* pensano all'unico Alessandro che possa «per eccellenza» (così Benvenuto) esser chiamato col solo nome. Nel canto XII dell'*Inferno*, egli compare fra i tiranni, Dionigi il vecchio di Siracusa, Ezzelino da Romano, Obizzo d'Este. Nel commentare il luogo nelle sue *Esposizioni*, Boccaccio non ha dubbi: «però che nel maggiore», egli scrive, «si contengono tutti i mali fatti da' minori, credo sia da intendere che egli abbia voluto dire d'Alessandro, re di Macedonia». E prosegue narrando in breve le imprese e le conquiste del nostro, concludendo con un brano (XII 1,76) il quale appare ai nostri occhi vera e propria *summa* della visione negativa che una parte dell'immaginario medievale (e preumanistico: nel *de viris illustribus*, implicitamente attaccando Gualtiero di Châtillon, Petrarca bolla il nostro di ira, crudeltà, ubriachezza, lussuria, superbia e

vanità) ha attribuito al grande conquistatore: «Fu costui, quantunque vittorioso e magnifico signore, come assai appare nelle sue opere, occupatore non solamente delle piccole fortune degli uomini ma de' regni e delle libertà degli uomini violentissimo e, oltre a ciò, crudelissimo uccioditore non solamente de' nemici, ma ancora degli amici, de' quali, già caldo di vino e di vivanda, ne' conviti e altrove, molti fece uccidere: per le quali colpe si puote assai convenientemente credere l'autore aver voluto s'intenda lui in questo ardentissimo sangue esser dannato».

Forse ancora più radicale di questo, perché inerente al suo essere uomo di carne, è il limite che per le conquiste di Alessandro Magno ha immaginato nel nostro secolo Franz Kafka, il quale in una brevissima parabola a lui dedicata ne ipotizza la non troppo paradossale ragione: «È possibile pensare che Alessandro Magno, nonostante i successi bellici della sua giovinezza, nonostante l'eccellente esercito che aveva formato, nonostante il potere che sentiva di cambiare il mondo, sia rimasto sulla riva dell'Ellesponto senza mai attraversarlo, e non per paura, non per indecisione, non per debolezza di volontà, ma per il semplice peso del suo corpo».

P.B.

III 1. Il mondo in lettere

The Wars of Alexander XXVII 5753-803

Oure bold kyng in Ba[b]iloun nowe bildis vp a trone,
Þe postis will all þe apurtynance as pure as þe noble,
Þat was so wondirly wroȝt of werkis diuerse,
Þat slike a sege vndire son was neuire sene eftir.
So grete garisons of gold þe Grekis in broȝt,
Þe Medis & þe Messedons, many horsis chargid,
Þat þai out of Ynde & elsquare with olifants lede,
It wald haue wlated any wee þat welth to behald.
Twelfe cubettis fra þe cald erth he castis it on hiȝt,
And twelfe degreces all of gold for gate vp of lordis;
And twyse sex semylacris sesid he þarevndire,
Þat held on hiȝe with þaire handis all þire heuy werke.
And þare was grauyn in þos gomes with Grekin lettiris,
And titild in þe tried names of his twelfe princes;
With ilka statute þat þare stude stoutely enarmed
And euirilka person a prince payntid was eftir.
All þe sete of þe sege was smaragdyns fyne,
Off tried topaces & trewe tyrid was þe wawes;
A tabernacle ouir þe trone tildid vp on loft,
And þan with stanes of ilka state wa[s] þe st[ai]re clustrid.
A charbocle as a chasse was in þe chefe boll
Þat brynt in bely-blind niȝt as briȝt as þe son,
With imagis vndire in ilkan end & impid in þe names
Of all þe prouynces & þe places þat he was prince ouire.

III 1. Il mondo in lettere

Le guerre di Alessandro XXVII 5753-803*

A Babilonia un trono innalza il re baldo,
I pilastri e le parti come nobili puri[1],
A meraviglia adornato d'addobbi diversi,
Che seggio simile mai si vide poi sotto il sole.
Così grandi tesori i Greci portano in oro,
Cavalli ne caricano, Medi e Macedoni,
E dall'India e d'altrove elefanti conducono,
Che guardar quegli averi nauseerebbe[2] chiunque.
Su fredda terra l'innalza di dodici cubiti,
D'oro dodici gradi, ai signori salita,
E due volte sei statue vi colloca sotto
Che sostengono in mano pesanti strutture.
E su esse scolpiti in lettere greche,
I nomi son scritti dei suoi dodici principi;
Ogni statua si rizza possente nell'armi,
Ognuna ritrae il volto d'un principe.
Il sedile del seggio è di fini smeraldi,
Ornata anche la parete di veri topazi;
Sopra il trono si stende un tabernacolo in alto,
La scala incastona ogni tipo di pietre.
Sormonta la cupola un rosso carbonchio[3],
Come sole risplende nella notte cieca[4] –
Con sotto sculture, e i nomi intagliati
Di province e dei posti dei quali è padrone.

And þai ware visid all in vers[is] in variant lettirs,
Sum in Latens lare, sum langage of Grece,
Assisid all of sex foote & sett in betwene,
Ay thre paire on a plate qware a poynt ristis.
Now sall I neuyn 3ow þe names, note 3e þe wordis:
Þe pepill out of Panthi is plant[id] in first,
Pruto, Picard & Pers, and Pamp[h]alie bathe,
Portingale & Paiters, it paies me trouage;
Arrabe & Artoyes and Assie þe mare,
Abbeon & Aufrike and Acres anothire,
Effosym & Ethiops, þire Ebrues folke,
All Ermony & Ewrope enterely me serues,
Ingland, Itaile & Yndee, & Ireland costis,
Meede & Mesopotayme & Massedoyne eke,
Turke, Tuscane & Troy, and Tarta[r]y clene,
Surre, Sysyll & Saarde, and syres all ouire.
Gyan, Garnad & Grece, and Gascoyne I haue,
Baxe, Bayon & Burdeux, & Bretayn þe graunt,
Capidos & Calde, þe Canony pepill,
Russe, Romayn & Ramys, a rend þai vs 3eld.
All Calabree & Cor[n]waile oure coroun ob[e]ien,
Bathe Naples & Norway, þire Nauernes all,
Þe [h]eeris out of Hungry & out of haythen Spayn,
Frigie, Flandres & Fraunce & Femony vs loutis.
Ascalioun & Arcagee, all of vs haldis;
Tiree & Tasse & Tessale oure tributars ere,
Poliponens & Pentapol & Palestyne þe riche.

E tutti in versi si vedono, di lettere varie,
In latino qualcuno, altri in lingua di Grecia,
Alto ognuno sei piedi e posto nel mezzo[5],
Su una piastra tre paia, in cima ai pilastri.
I nomi vi dico, le parole notate[6]:
Posto per primo è il popolo dei Parti,
Prussia e i Piccardi, Persia e Panfilia[7],
Portogallo e Poitiers mi pagan tributo;
Arabia, Artois e Asia Maggiore,
Albania, Africa, Acri in aggiunta,
Efeso e Etiopia e il popolo Ebreo,
Ermènia[8] ed Europa mi servono entrambe,
India, Italia, Inghilterra e i distretti d'Irlanda,
Mesopotamia e Media e ancor Macedonia,
Troia e Toscana, Turchia e Tartària,
Son signore di Siria, di Sicilia e Sardegna.
Ho Guienna e Granada, Grecia e Guascogna,
Bassa[9] e Bayonne, Bordeaux e Britannia,
Cappadocia e Caldea e la gente di Canaan,
Ramis, Russia e Romània rendon tributo[10].
Cornovaglia e Calabria servon corona,
Norvegia e Napoli, l'intera Navarra,
Le turbe[11] ungheresi e di Spagna pagana,
Femmenìa[12] ci s'inchina, Frigia, Francia e Fiandre.
Ascalon e Arcadia sono in nostro possesso[13],
Tiro, Tarso e Tessaglia ci danno tributo,
Peloponneso e Pentapoli[14], Palestina la ricca.

III 2. Alessandro nell'alfabeto

Poema abecedario

Alexander puer magnus circumivit patriam
usque ad mare oceanum, civitatem † mn̄sulā †,
antequam Christus fuisset natus ex Maria virgine.

Bonus fuit puer magnus, natus fuit in Africa,
patrem habuit Philippum, matrem de Ethiopia.
Totum mundum circumivit, fecit Alexandriam.

Cum totum mundum circumiret, introivit in tenebras,
unde gemme speciose exierunt sine numero,
unde reges et potentes ornati sunt in seculo.

Dum in heremo esset, cepit bestiam dissimilem
corpus habuit ut caballus, caput sicut bubalus;
centum levuas mane currit, vespere renuntiat.

† Exbellator bestiarum cunctaque progenies †:
multas feras interfecit, leones et bubalos,
elefantes et unicornes, cadunt sine numero.

† Fere morte dolus magnus luctusque miserabilis,
at spanus et ginneus inierunt consilium †.
.....

Grifis prendidit altum ascensum viditque mirabilia.
.....
.....

III 2. Alessandro nell'alfabeto

*Poema abecedario**

Alessandro, fanciullo grande[1], conquistò la terra[2]
fino al mare Oceano una città delinea[3],
prima che Cristo nascesse da Maria vergine.

Buono fu quel fanciullo grande[4]; egli nacque in Africa.
Come padre ebbe Filippo, la madre fu d'Etiopia[5];
conquistò il mondo intero, costruì Alessandria[6].

Conquistato il mondo intero scese nelle tenebre,
donde gemme preziose trasse innumerevoli[7];
i potenti della terra e i re se ne ornarono.

Dal deserto tirò fuori una bestia atipica[8],
col corpo[9] da cavallo e il capo da bufalo;
cento leghe[10] corre il giorno, e la sera è immobile[11].

È di mostri il distruttore, di qualunque genere[12]:
egli uccise molte fiere, leoni e bufali[13],
elefanti e unicorni[14] cadono in gran numero.

Fatto questo[15], fu gran lutto, e pianto miserevole,
.....
[.....][16]

Grifone spiccò l'alto volo: e lui vide meraviglie[17].
[.....
.....][18].

Hic in altum ⟨cum⟩ subisset, mox mori aestimavit,
ad Dominum deprecatus est, ut potuisset reverti.
In illum locum, ubi descendit, civitatem aedificat.

Ibi fecit civitatem, quam dicunt Alexandriam,
cui macerias fecerunt annos ternos quindecim,
per quam † binus † nominatur magnus Alexandrius.

III 3. La conquista di Tiro

Lamprecht, *Alexanderlied* [V] 703-1018

Tyre was ein stat grôz,
das mere si alle umbeflôz.
dâ wârn die mûre harte
von quâdrestein geworhte,
mit îserenen spangen
was al daz werch befangin,
unde dâ zû morter unde blî,
wie mehte siu vester sîn.
drî wâren der mûre,
umbe waz solte si daz gût vertûren.
daz golt sie ne hâlen:
sie thâten die turne mâlen,
daz daz rôthe golt dar ab schein
gemûseth oben an den stein.
dan zwiscen gingen de bogen,
si wâren al mit golde bezogen.

Ha Alessandro in su portato[19]; quello si sentì morire[20].
implorò il Signore Iddio di poter ridiscendere[21];
e nel luogo in cui discese fondò una metropoli[22].

Ivi fece una città, che chiamano Alessandria,
fu eretta per molti anni[23]; ben quarantacinque[24];
e per questo è detto «bino» il grande «Alessandrino»[25].

III 3. La conquista di Tiro

Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [V] 703-1018*

Una città imponente era chiamata Tiro,
il mare la bagnava da ogni lato[1].
Solide le sue mura,
costruite con massi tetragoni,
e tutta l'opera intorno puntellata
di contrafforti, di travi d'acciaio,
con sopra malta e piombo,
perché fosse in questo modo ancor più salda.
Tre cerchie la cingevano.
Nel costruirle, tennero in giusto pregio la ricchezza,
non celarono l'oro:
se ne fece ornamento per le torri;
così il rosso metallo rifulgeva,
nei mosaici, al di sopra della pietra,
e, nel mezzo, gli archi si proiettavano,
tutti coperti d'oro.

die turne stunden vil nâch,
wît was der hof dâ.
vil grôz scade daz was,
daz si Alexander zebrach
durch sîn ubermûtecheit.
siu was einer mîle breit.
er ne waiz in anders neheine scult,
niewan si wâren einem chunige holt:
daz was Darios rex Persarum,
deme sie undertân wâren.
Nû vernement ouch ein ander:
zû zin sante Alexander
unt sprach, ob si in ze chunige wolten entfân
unde ime wesen undertân
unde die burch gâben in sîne gewalt.
dâ saz inne vil manec helt,
die alle wider zim santen,
wande si sîn niewiht bechanden.
sie sprâchen, daz sie in niene forhten,
noch si sîn ze niehte bedorften,
wan sie trûgen ime williigen mût
unde gâben ime gerne durch minne ir gût.
unt alsô dise boten wider chômen,
vernement, wie in Alexander vernâmi:
mit zorn er der nider saz;
bi sînem hals er sich vermaz;
er sprach, ez en solte sîn porlanch
er wolte si hân âne ir allir danch.
Dô nam er sîner fursten drî –
ouch ne waiz ich, wie ir name sî –
unt sante si dar widere in die stat
unde hiez den altsten sagen daz:
war sie ir sin thâdin,
daz si den chunich fersmâten,

I torrioni svettavano, l'uno al fianco dell'altro,
era vasta la corte.
Grande sciagura fu
che, per superbia[2],
Alessandro la radesse al suolo:
abbracciava in larghezza mille passi!
Nessuna colpa imputava ai cittadini,
se non, unica e sola, di essere a un re leali,
a Dario, il signore dei Persiani,
a cui erano vassalli.
Prestate ascolto adesso a un altro fatto:
mandò loro Alessandro un'ambasciata
e disse, se come re volevano accettarlo,
per essere suoi sudditi
e dare a lui la rocca in signoria.
Tra le mura vivevano dei prodi
e tutti insieme gli inviarono in risposta
questo messaggio: nessun diritto gli riconoscevano.
In nulla lo temevano – gli dissero –
né alcun bisogno avevano di lui.
Eppure bendisposto era l'animo loro:
in amicizia, gli avrebbero donato i loro averi.
Quando i suoi messi fecero ritorno
– state a sentire – come li accolse Alessandro.
Sprofondò in un umore iroso e cupo,
si vantò, imprecando sulla propria testa.
Non troppo a lungo – disse – essi avrebbero atteso,
li avrebbe avuti, e senza il loro benestare!
Tre principi dei suoi egli prescelse
– ma non so quale fosse il loro nome –
perché andassero ancora alla città.
Dicessero agli anziani
di stare bene accorti,
che quel re essi stavano oltraggiando,

der Rôme mit sîner crapht
unt al Chrîchen under sich hiete brâht.
unt alsô die boten fur chômen
unt die burgâre ir rede vernâmen,
si thâden stolzen liuten gelîch
unde hingen sie alle ûf ein zwîch.
Nû beviench Alexander die burch mit here
mit den scephen in dem mere.
mit sturme er sie starche dwanc,
er drûg in ubelen gedanc.
si werten sich vone prîse wole.
der werlte ne was nehein zal,
der in der burch was
zwainzech thûsent unde baz.
alsô vil sclûgen si ime sînes hers,
daz die unde des mers
von dem plûte wurden rôt.
der wint tet in vil nôt,
daz sîner scephe ein hundert versunchen
unt sîne helde all ertrunchen.
dô Alexander daz gesach,
daz ir alsô vil thôt lach,
des sturmes hiez er abe stân,
er thete die sceph wider in die habe gân.
Alexander bedâhte sich
des schaden ummâzlîch.
er was ein listich man,
grôze poum er gewan
unde thede die zesamene spannen
von chundigen zimbermannin
unde hiez daz mit steinen vullen.
daz was an sînem willen:
swane er sîn ebenhôch zem turne brâhte,
daz er lange poume darabe rihti,

che, con la propria forza, aveva a sé piegato
e Roma e tutti i Greci.
Come i messi gli vennero davanti
e ascoltarono la loro ambasceria,
con folle orgoglio i cittadini agirono,
impiccandoli tutti a un ramo.
Così Alessandro cinse la rocca con le schiere,
con le navi dal mare;
in un violento assalto egli la oppresse,
provava rabbia per i cittadini.
Essi, nella difesa, si coprirono di gloria:
non si contava il numero degli uomini
che nella cinta stavano,
ventimila e anche più.
Gliene uccisero tanti del suo esercito,
che le onde del mare
di sangue rosseggiarono.
Anche un vento maligno si abbatté su di loro,
cento suoi scafi inghiottiti dalle acque,
annegavano tutti i suoi guerrieri.
Come Alessandro vide
tanti di loro morti,
comandò di sospendere l'attacco,
che le navi tornassero alla fonda.
Meditava tra sé
la smisurata perdita.
Ma possedeva le arti di un'arcana sapienza[3]:
procurò grandi assi di legno,
facendole congiungere
da mastri carpentieri,
e che coperte fossero di pietre.
Questo era il piano:
avrebbe portato le macchine all'altezza delle mura[4],
con lunghe tavole le avrebbe accostate,

die der zû den zinnen mahten gân.
er wolte sie mit nîde bestân.
Einluph tûsint santer sînes hers
nâch den poumen uber mer
unde hiez die poume vellen,
er wolte perfrit stellen,
ûf einen perc, heizet Libanus,
dâ stêt ûf manch cêdrus.
diz ist Libanus der in Arabien stêt,
dâ der Jordan ûz gêt.
diz ist noch der selbe walt,
den der chunich Salemon galt
wider einen chunich, der hiez Hiram.
er gab ime halb Galileam,
wande im die poume wol gevielen
ze zimber unde ze chielen.
si nerfûlent ouch niemer mê
weder durh regen noch durch snê.
Nû de Arabati alsô daz befunden,
die Tyrin wole gûtes gunden,
newiht langer si nenthwalten:
die den forst valten,
si nâmen ein ungezogenlîch phant
unt erslûgen ein tûsint.
dô Alexander daz vernam,
vier tûsent er nam
des hers, daz er noch dô habete.
ein herzoge hiez sich Gracto
unde ein ander der was Perdix genant,
den bevalch erz gesez in die hant
unde fûr dô selbe ûz
ze dem berge Libanus,
unde bewarte sîne holden,
die dâ zimberin solten,

per avere un passaggio fino ai merli.
Pieno d'astio voleva sottometterli.
A procacciare il legno, oltre il mare,
ne mandò undicimila del suo esercito,
che gli alberi tagliassero
per poter costruire i battifredi[5],
su un monte, è detto Libano,
dove i cedri si innalzano fitti.
È il Libano che si erge sull'Arabia,
e ne sgorga il Giordano.
La selva è quella
per cui re Salomone
ricompensò un sovrano, che aveva nome Hiram,
con mezza Galilea[6]:
tanto apprezzava gli alberi
per costruire i palazzi e le navi.
Difatti mai, né per pioggia o per neve,
marcisce il loro legno.
Ma come gli Arabiti se ne accorsero
– avevano per Tiro sentimenti benevoli –
non mostrarono alcuna esitazione:
da coloro che la foresta stavano abbattendo
un contraccambio presero niente affatto cortese,
e ne uccisero mille.
Quando Alessandro lo venne a sapere
quattromila ne scelse dalla schiera
che ancora gli restava.
Consegnò nelle mani di due duchi
– uno di nome Gracto,
l'altro detto Perdicca – l'esercito assediante.
E poi se ne partì,
verso il monte del Libano.
Portava protezione ai suoi fedeli,
mandati là per costruire macchine di guerra,

biz iz alliz gereite wart.
dô nam er die widervart.
Nû was Alexander mit here
nâch den poumen uber mere.
des wurden die burgâre stolz unt balt.
si ranten ûz mit gewalt.
ubirmûtechlîche si sich râchen,
ein castel si im zebrâchen.
eines morgens frû
mit fiure gingen sime zû
unde sclûgen unde fiengen
alle die si drûffe begiengen.
noch mag ich iu sagen mêre:
si besencten sich in den sê,
daz man si in allem tage niene sach,
ê man die gruntfeste zebrach.
sie sancten sich in des sêwes grunt
unt chômen after ûz wider gesunt.
Unde alsô daz castel was endwart,
dô hûb sich ein sturm hart
von den herzogen zwein.
dô beleib der burgêr nic nechein.
a wie maneger des sturmes enchalt;
ze zwain hundert wâren sie gezalt,
die dâ thôt piliben,
al dâ sis von den porten triben.
dâ wart in gescadet vil sêre.
dô alrêrist chom ir hêre.
owê daz Tyre dô niht genas,
alsô wol ir begagent was.
Nû willich sagen allen, die des niene chunnen,
wie Tyre wart gewunnen.
Alexander chom mit grôzer chrefte
unt tet sceph zesamen hephten

finché ogni cosa non fosse predisposta.
Quindi avrebbe ripreso la strada del ritorno.
Adesso che Alessandro, con l'esercito,
si trovava oltre mare, cercando gli alberi,
si fecero altezzosi gli abitanti, e troppo arditi.
Tentarono con forza una sortita,
con impudenza essi si vendicarono,
abbattendogli un castello[7].
Un mattino, era l'alba,
lo attaccarono col fuoco,
uccisero e catturarono
chiunque vi incontrassero.
Questo vi posso ancora raccontare:
i Greci si gettavano nel mare,
e per quel giorno più non li si vide,
finché le palafitte del castello non crollarono.
Si tuffavano nel fondo delle onde,
per venirne, più tardi, fuori salvi.
Dopo la distruzione della macchina,
levarono i due duchi
una zuffa furiosa,
e nessuno però tra gli abitanti.
Ma degli altri, ahi, in quanti dell'assalto soffrirono!
Quando li si respinse dalle porte,
duecento si contarono,
rimasti senza vita:
il danno che subirono fu grande.
Ma presto giunsero le schiere dei loro
e, ahimè, a Tiro, nulla fu risparmiato,
tanto efficace fu allora la riscossa.
Ora io voglio dire, a tutti quelli che nulla ne sanno,
come fu vinta Tiro.
Con grandi forze ritornò Alessandro.
Con catene di ferro

imer zwai unt zwai neben;
unt hîz den îsrîne pente geben,
unt tet die mit hûten alsô uberziehen,
daz die unden dar în niene giengen.
perfrit dar ûff si sazten
von den aller lengisten poumen, die sie habeten,
unde triben si zû den zinnen.
alsus wolten si die burch gewinnen.
Der chunich hiez die mûre hauwen
mit stêliner gezowe.
dâ hûb sich ein sturm vil grôz.
a wie man warf unde scôz
von den ainen zen andern,
daz alle die mahte wundern,
die ie dechainen sturm gesâhen.
von der werlte, diu dâ tôt lach,
sô wart daz mere allez ein blût.
des wôhs dem chunige wol sîn mût,
er bestunt sie mit nîde.
von den perfriden hiez er sie trîben.
die wâren hôher danne die turni.
daz tet er in ze zorne.
dâ wurden die schônen turne mit den bogen
in daz wazzer gezogen,
unt brâchen dâ der besten mûre eine,
die ie burch gewan deheine.
Alsô si ze der ander chômen,
zêderboumi sie der nâmen
unde dar zû lange dannen.
dô hiez er perfride spannen
unde rihte die ûf mit listen
unde sazte si ûf zû der feste.
Alexander steich ûf daz obrist gewer
unt gebôt den sturm uber al daz here

comandò di legare, a due a due,
le navi insieme.
Le fece ricoprire con le pelli,
perché le onde non vi si insinuassero.
Poi vi posero sopra i battifredi,
con quegli alberi fatti, i più alti fra tutti, che essi avevano,
e quindi contro i merli li sospinsero:
così volevano espugnare la rocca.
Il re ordinò di far breccia nelle mura
con arnesi d'acciaio.
Grande si sollevò allora il tumulto:
ah quale pioggia di lance e di dardi,
da una parte e dall'altra!
Molto stupore avrebbe suscitato
in chi mai avesse visto una battaglia.
Per tanti uomini che giacquero morti,
il mare tutto si mutava in sangue.
L'ardire ad Alessandro crebbe in petto,
con odio li aggredì.
Dai battifredi, che i merli superavano,
comandò di assaltarli:
per placare la sua collera, questo faceva loro.
Precipitate vennero tra i flutti
le belle torri, e gli archi;
cadde distrutta la cinta delle mura,
una delle migliori che una fortezza avesse posseduto.
E quando giunsero alla seconda cerchia,
con sé avevano i cedri
e alti abeti.
I battifredi comandò di montare,
li tirò su con le sue arti astute,
li pose, in alto, contro il fortilizio.
Salì Alessandro al sommo della macchina più eccelsa
e a tutte le sue schiere ordinò la battaglia,

unde liez dô mit der werlte
den êristen sturm werden.
Mit hameren man die burchmûre zebrach.
a waz dâ werlte tôt belach!
Alexanders schilt was helfenbein,
bezzer wart nie nechein.
sîn helm was alsô gût,
sô der nî nechein swert durch gewût.
in der hende trûch er einen gêr
von golde gedrâjet vil hêr.
dô sach er den herzogen stân,
dem al Tyre was undertân,
kegen ime ûf der mûre.
er lie sich es niuht fertûren,
er scôz in mit tem gêre durch
unde falt in tôt in die burch.
Dô tet der chunich ainen sprunc,
mit im manich helt junc
fon den perfriden ûf die zinnen.
alsus wolden sie die burch gewinnen.
vier tûsint ir mit ime spranch,
sie trûgen ubelen gedanc.
mîn wân ne triege mich,
dâ gespranch ir etelîch,
daz er dâ zestunt
niemer mêre wart gesunt,
daz ir ein hunderet tôt lach
ân andere ungemach.
dâ brâchen sie die besten mûre zû der erde,
diu der ie dehein solte werden.
Dâ was daz velt vil wît,
dâ hûb sich der bitteriste strît,
dâ ich noch ie abe hôrte gesagen.
dâ ne gesach man nechein zagen.

fece sferrare agli uomini
il primo attacco.
Con i martelli furono infranti i muri della rocca,
ah, quanti giacquero a terra morti!
Lo scudo di Alessandro era d'avorio,
che mai ce n'era stato uno migliore;
valido anche l'elmo,
sì che nessuna spada poteva trapassarlo;
una lancia egli portava in mano
splendidamente tornita con l'oro.
Scorse di fronte a sé,
ritto sulla muraglia,
il duca al quale tutta Tiro era soggetta;
non tollerò durasse questa vista:
con l'asta lo passò da parte a parte,
precipitandolo morto nella rocca.
Poi fece un balzo il re,
dal battifredo ai merli,
e con lui molti giovani guerrieri:
volevano così vincere la fortezza.
In quattromila saltarono con lui,
con intenti malvagi.
Ma certo non mi inganna il mio sospetto:
subito, nello slancio,
molti tra quelli che il balzo azzardarono,
non restarono incolumi;
un centinaio di loro giacque morto,
senza altro dolore.
Al suolo allora infransero le mura più possenti,
per sempre senza pari.
Era assai ampio il fronte della lotta,
e iniziò la battaglia più dolorosa e amara,
di cui io abbia mai sentito raccontare.
Non si vide nessuna codardia:

dâ mahti man manegen degen scouwen
al durch den helm verhouwen,
unde manegen rîter junch
al durch die halsperge verwunt,
daz er der wunde niht genas,
want daz swert scarf was.
Durch den scilt flôch der gêr
unde machet manegen helt sêr.
dâ hete jâmer ein alsô der ander
âne der wunderlîche Alexander.
er slûch des liutes die menige.
gebeizet was sîn brunne
in eines wurmes blûte.
er stunt ime stolzes mûtes.
hurnen was siu veste.
ez chom vone grôzen listen.
ez lâgen thûsint unt aver thûsint,
ûf der erde mahte niemen gân,
alsô vil lag ir dâ erslagen,
daz iz iu unzellîch ist ze sagen.
die chûnen von Tyre,
des lebenes vil gîre,
si fuhten alsô wildiu swîn,
swes tôt nieht solte sîn.
Die umbe die burch lâgen,
sie ne dorften sich des siges niemer gerûmen.
wande die burgêre brâchen si durch
unt wichen aber wider in die burch.
dâ verlôs er manegen dûren chneht,
Alexander tet in grôz unreht.
Harte zurnt sich Alexander dô.
mit nîde giench er der porten zû.
die dar ûf wâren,
si tâten scaden mêre.

tanti guerrieri si potevan scorgere,
gli elmi squarciati,
giovani cavalieri
offesi lungo tutta la gorgiera,
non li avrebbe graziati la ferita,
troppo mordeva il taglio della spada.
Il volo della lancia trapassava lo scudo,
molti eroi feriva.
E l'uno, e l'altro, patì il dolore aspro,
ma non il meraviglioso Alessandro:
egli abbatté una grande massa di uomini.
La sua corazza era stata conciata
con il sangue di un drago[8]
– con cuore intrepido lo aveva affrontato –
era dura, come scaglie di corno[9]
– tutto questo era il frutto di magici artifici –.
Mille e mille giacevano,
al suolo impedivano il passo;
tanti fra loro erano i morti,
che, devo dirvi, non si calcolavano.
Per bramosia di vita,
quelli, tra gli arditi di Tiro,
a cui la morte non era destinata,
lottavano come cinghiali selvaggi.
Ma gli altri, distesi lungo i lati della rocca,
mai più, della vittoria, si sarebbero vantati.
I cittadini si aprirono un passaggio in mezzo ai morti
e poi riguadagnarono le mura.
Molti bravi soldati perdé allora Alessandro:
troppo ingiustamente aveva agito.
Gonfio d'ira violenta, in preda all'odio,
si fece sulla porta;
ma quelli che vi stavan sopra
– su di essa si ergevano tre torri –

ûf ter porte stunten drîe turni;
dâ geschiet er abe mit zorni
des mordes, des er an sînen holden gesach.
mit sînen fursten er sprach:
«hêren, bedenchet iuch sîn enzît,
wandir tiure chnehte sît:
nement si nû die obere hant
sô ist unser spot uber daz lant».
der rât, der ime dô wart getân,
den mugent ir schiere verstên.
sie rieten, daz er mange getâte richten
unde lieze die turni brechen.
zwô unde sibenzech mange wurden dâ gestalt,
sie wurfen alle mit gewalt.
si wâren vil wol gesailet.
si wurden in driu getailet.
si wurfen fûr unde witi,
daz was Alexanders site:
daz er chriechisc fûr chunde wurchen
unde liez iz niemen merchen,
von welher liste iz im chom,
daz ez in dem wazzere bran.
daz warf er în zû der burch.
dâ mite brante er sie al durch unt durch
unde dar zû manegen herten stein.
dô belaib der burgâre nie nehein,
si mûsen dô alle von der zinnen gân.
wande si ne getorsten dâ nie langer gestân
for des fûres forhten.
Alexander der tranch zû der porte,
mit nîde er sie der nider brach.
a waz ime dâ helede tôt lach!
des wârim sêre mê gesciet,
forhten si der mange wurfe nieht.

ancor più grandi perdite gli inflissero.
Dovette retrocedere di lì, pieno di collera,
davanti all'assassinio dei suoi fidi.
Parlamentò coi principi:
«Signori, se essi avranno il sopravvento,
questo sarà per noi causa di scherno ovunque.
Trovate voi, solerti, a ciò un rimedio,
dacché siete vassalli di valore».
La soluzione che essi gli suggerirono
adesso la potrete presto apprendere.
L'idea fu che, per abbatter le torri,
egli facesse armare le strutture dei mangani.
Settantadue allora ne approntarono,
tra loro ben tenuti dalle funi,
che lanciavano tutti con potenza,
in tre gruppi d'assalto suddivisi.
Proiettili di fuoco essi scagliavano e rami in fiamme,
secondo un uso consueto ad Alessandro:
sapeva preparare il fuoco greco[10],
senza lasciare intendere a nessuno
da che magiche astuzie dipendesse
il suo bruciar nell'acqua.
Lo scagliò sulla rocca
dappertutto, dovunque, la incendiò,
arse persino la dura pietra.
Degli assediati, non rimase sui merli più nessuno,
tutti li abbandonarono:
non resse loro l'animo a restarvi più a lungo
per l'orrore del fuoco.
Contro la porta irruppe Alessandro,
la abbatté, pieno d'odio:
ahi, quanti suoi guerrieri al suolo, morti!
Ma, senza il lancio dei mangani, senza quella paura,
maggiore strazio ne avrebbe avuto,

sô solt im diu burch werden tiure,
gewunners nieht mit chriechiscen fiure.
Alexander wolte sich wole rechen:
er hiez die trîe turne nider brechen,
die daz fûr hiete verlâzen.
der aller rîchisten burgâre, die in der burch sâzen,
der thede er driu tûsint fâhen
unde hiez sie blenden unde hâhen
wider sînen furstin drîn,
die er dâ for sante der în.
des siges, des er dâ nam,
wêrez ein wole bedâht man,
er ne wurdes niemer ze frô;
wande ez gescah sît alsô,
daz ir mêre was der ime dâ tôt belaib,
.....
tan der inerhalb Tyre wâre
weder geste oder burgâre.
al zestôret was dô Tyrus.
die stifte sint ter chunich Apollonius,
den Antioch uber mere jagete,
wande er ime sagete
daz rêtsce an einem brieve,
daz er mit sîner tohter sliefe.
Tyre is noch diu selbe stat,
dâ daz heiden wîb unseren hêren pat,
daz er ir tohter erlôste
von dem ubelen geiste, der sie nôte.

vinta la rocca a prezzo ancor più caro,
se con il fuoco greco non l'avesse piegata.
Alessandro pretese una vendetta piena:
le tre torri, graziate dalla fiamma,
lui le volle abbattute;
tremila, dei più ricchi cittadini,
che stavano nel forte, li fece imprigionare,
gli cavò gli occhi, li appese alla forca;
era questo lo scotto pei tre principi,
da lui inviati un tempo nella rocca.
Certo, se fosse stato un uomo accorto,
non avrebbe gioito
della vittoria che lì ottenne,
perché, così furono i fatti,
molti di più tra i suoi giacquero al suolo
[.....][11]
di quanti, tra stranieri e cittadini,
fossero tra le mura.
Tutta distrutta allora stette Tiro.
Ma la ricostruì poi re Apollonio
– lo inseguì Antioco per i mari in caccia,
perché, con una lettera,
aveva sciolto il senso dell'enigma,
che egli con la figlia si giaceva[12] –.
E Tiro è la città
dove nostro Signore dalla donna pagana fu implorato
di liberar la figlia,
ossessa dallo spirito maligno[13].

III 4. La salvezza di Atene

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* I 1657-790

75

Quant li roys Nicholas ot la teste copee
Et Alixandres ot sa terre autrui donnee,
Nouvelle vint au roy, qui li fu devisee,
C'une cité avoit en icelle contree,
La premiere qui onques fust en Grece fondee;
De sens et de clergie ert si enluminee
Toute la sapïence du mont i est trovee
Et par trestout le regne espandue et portee.
Mout est noble la ville et riche et asazee,
Et li baron dedens l'ont ainsi bien gardee
Ainz ne fu roys ne quens, tant çainsist haut espee,
A qui la seignorie en fust onques donnee
Ne sire en peüst estre seul une matinee.
Quant l'entent Alixandres, s'a la teste crollee,
Et dist par maltalent une reison doutee,
Qui puis fu en maint regne chierement comparee,
Et Orians conquis et la bonne passee:
«Se il ne la me rendent, a pis ert effondree,
Ou a feu et a flambe ert arse et enbrasee».

76

Li rois ot la parole, durement se merveille,
Que la citez est telle nuz ne vit sa pareille.
Tant forment la desirre qu'il ne dort ne someille.
Alixandres chevauche qui por conquerre veille;
Il ne prise sejour la monte d'une treille,

III 4. La salvezza di Atene

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 1657-790*

75

Quando al re Nicola fu tagliata la testa
E Alessandro ebbe dato agli altri la sua terra,
Giunse al re la notizia – così gli fu riportata –
Che c'era una città, proprio in quel paese,
La prima che fu mai fondata in Grecia[1];
Era così illustre di sapienza e cultura,
Tutto il senno del mondo si trovava lì,
E da lì si diffondeva e si spandeva in tutto il regno[2].
La città è molto nobile, ricca e ben fornita,
E i baroni all'interno la difendono così bene
Che a re né a conte, per quanto cingesse buona spada,
Ne fu mai in nessun tempo ceduta la signoria
Né poté dirsene signore per una sola mattina.
Quando Alessandro sente tutto ciò, scuote la testa,
E, di malumore, fa un discorso terribile
Che fu poi pagato molto caro da molti regni,
Quando prese l'Oriente e superò i confini del mondo[3]:
«Se non me la cedono, sarà distrutta dalle fondamenta,
O incendiata e messa a fuoco e fiamme».

76

Il re sentì le notizie, molto si meraviglia,
Che la città è tale che nessuno ne vide l'eguale.
Tanto forte la vuole che non ne può dormire.
Alessandro cavalca e veglia per conquistarla;
Non valuta il riposo il prezzo di una triglia,

En un jour et demi tant forment se traveille
Venuz est a Athenes qui en la mer oreille.
De celle part l'assieent ou li roys leur conseille.
Iluec veïssiez tendre mainte porpre vermeille.

77

Li roys de Macedoine ot la cité assise;
Iluec veïssiez tendre maint tref de mainte guise,
Tant paveillon de soie, de Biterne et de Frise.
Li roys jut en son tref, qui fu de porpre bise,
Et fet venir un clerc, dist li c'un brief escrise,
A ceus dedens l'envoie, et li mes lor devise:
Se la cité ne rendent, ançois que il l'ait prise,
Et il atendent tant que li roys l'ait conquise,
A feu grezois ardant sera arse et esprise
Et trestoute la gent detrenchiee et ocise.

78

Mout par est fort Athene, la cité siet sor mer,
Ne crient assaut ne tret ne lancier ne jeter;
En mi leu de la ville ot assis un piler,
Cent piez avoit de haut, Platons le fist lever;
A mont a une lampe, desus un chandeler,
Qui par nuit et par jor art et reluist si cler
Que de toute la ville ne puet l'en riens geter
Que les gaites ne voient qui la doivent garder.
A une part se traient li baron et li per,
Dolent sont d'Alixandre, qui si les veut gaster
Et metre souz ses piez et si vilment mener
C'onques nus hom en terre ne l'osa mes penser.
Il vont a Aritote por conseil demander,
Qui ert nez de la ville, prince, demaine et per,

In un giorno e mezzo tanto ha cavalcato
Che è giunto ad Atene che si stende sul mare.
L'assediano là dove il re lo consiglia;
Avreste visto tendere là molte tende vermiglie[4].

77

Il re di Macedonia assedia la città;
Avreste visto là tendere tende in molti modi,
Tanti padiglioni di seta di Frisia e di Biterno.
Il re giace nella sua tenda di porpora scura,
Fa venire un suo chierico, gli fa scrivere una lettera[5],
La manda agli assediati, gli invia un'ambasciata:
Se non rendono la città, prima che l'abbia presa,
E aspettano tanto che il re la conquisti,
Col fuoco greco ardente sarà arsa e presa
E tutta la sua gente fatta a pezzi e uccisa[6].

78

Atene è molto forte, la città sta sul mare,
Non teme assalto né di lanci né di colpi;
In mezzo alla città si innalza un gran pilastro,
Ha cento piedi di altezza, Platone lo ha fatto innalzare;
Sopra ha una luce, montata su un supporto,
Che di giorno e di notte arde e brucia così chiara
Che in nessuna parte vi si può gettare qualcosa
Che le sentinelle di guardia non lo possano vedere[7].
Da una parte si sono riuniti i baroni e i pari,
Gli spiace di Alessandro, che li vuole distruggere
E mettere sotto i piedi e così orribilmente trattare
Come nessun uomo in terra ha mai osato pensare.
Vanno da Aristotele per chiedergli consiglio,
Che è nato lì, è principe, signore e pari

Et fu mestre Alixandre pour bien endoctriner.
Les bons enseignemens du mont li volt mostrer,
Comme il deüst les regnes par force conquester
Et touz ses anemis fere vers lui cliner.
Tuit ensamble li prïent si li reuvent aler,
Que por l'amour de lui les lest en pais ester:
«Orians est mout granz, mout a a conquester».
Aritotes a fet un mulet enseler;
Et li mes Alixandre s'en prist a retorner.

79

Li mesages s'en torne, qui la chartre a guerpie,
Par la porte s'en ist seur un mul d'Orcanie,
Trusqu'au tref Alixandre de l'aler ne s'oublie,
Et conte la reison que il avoit oïe,
Com la gent de la ville a Aritote prie
Qu'il requiere Alixandre et prit sa compaignie
Qu'isse hors de la terre, car a tort les guerrie:
«Orians est mout granz, si a mainte partie,
Ja ne l'avra conquis en trestoute sa vie;
Pour ce qu'il est ses mestres, ne l'en mesorra mie».
Quant l'entent Alixandres, touz li cors li formie;
D'autre part s'est tornez, seur Tholomer se plie,
De ceus dedens li poise, qui tornent a folie,
Et dist aus douze pers: «Nel me conseilliez mie».
Seur la loy leur jura et par foi lor affie
Que ja n'en fera riens qu'Aritotes l'en die.

80

Aritote ist d'Athenes, qui de la ville ert nez,
Et uns des senatours par son savoir clamez;
De sens et de clergie estoit si esprouvez

E fu maestro di Alessandro e l'ha bene educato.
Gli ha voluto spiegare tutta la scienza del mondo,
Come conquistare i regni con la forza
E far inchinare davanti a sé tutti i nemici[8].
Tutti insieme lo pregano e lo supplicano di andare,
Che per amor suo li lasci stare in pace:
«L'Oriente è molto grande, c'è molto da conquistare».
Aristotele ha fatto sellare il suo mulo;
E il messo di Alessandro è pronto a ritornare.

79

Il messaggero torna, che ha avuto la risposta,
Se ne esce dalla porta su un mulo di Orcania[9],
Fino alla tenda di Alessandro non smette di correre,
E racconta il discorso che è stato ad ascoltare,
Che la gente di Atene ha pregato Aristotele
Che chieda ad Alessandro e preghi i suoi compagni
Che se ne vada dalla loro terra, che a torto li attacca:
«L'Oriente è molto grande, ci sono molte parti,
Non lo potrà conquistare in tutta la sua vita;
Essendo suo maestro, non potrà non ascoltarlo».
Quando Alessandro lo sente, freme in tutto il corpo;
Si è girato dall'altra parte, si china verso Tolomeo,
Gli spiace di quelli dentro, che si dimostrano folli,
E dice ai dodici pari: «Non me lo consigliate».
Sulla sua fede giura e assicura sulla sua parola
Che non farà nulla che Aristotele gli possa domandare.

80

Aristotele esce da Atene, dalla città in cui è nato,
In cui è considerato senatore; per il suo sapere
Per senno e per cultura era talmente noto

Par maintes pars du siecle en est li nons alez.
Ainz qu'il voie Alixandre, li fu li diz contez,
Que li roys ot plevi, et li ples est jurez
Que de riens qu'il li prit n'ert uns mos escoutez
Par coi tourt a Athenes a nulles sauvetez.
Quant l'entent Aritotes, un poi s'est arrestez,
De si parfonde chose s'est le jor porpensez
Dont puis fu mainz païz escilliez et gastez.
Trusqu'au tref Alixandre ne s'est mie arrestez,
Qui ert d'or et de pierres entour avironnez;
En son ot un charboucle qui giete granz clartez.
Li roys le vit venir si est encontre alez
Et ambedeus ses bras li a au col jetez;
Dejouste lui l'assist, car mout ert ses privez,
Et du savoir de lui ert bien enluminez.

81

Mout par fu grant la presse entour Aritotés;
Nouvelles li demandent et de loing et de pres,
Se cil tendront la ville ou la rendront en pes.
Aritotes respont cortoisement aprés,
Bellement par mesure, qu'il n'estoit pas crüés:
«La cité n'est pas close de pieus jointis ne d'es;
Li chevalier sont preu et li borjois engrés;
Li mur furent fondé des le temps Moÿsés;
Onques n'orent seigneur, non avront il ja mes».
Alixandres respont: «Dont lor sort uns tieus fes
Que a toutes lor vies avront il paine adés».

82

Alixandres se jut seur un paile fresé,
Jouste lui Aritote, son mestre et son privé;

Che il suo nome risuona in molte parti del mondo.
Prima che veda Alessandro, gli furono dette le parole
Che il re ha pronunciato e il patto che ha giurato:
Di quello di cui lo prega non una parola sarà ascoltata
Che tenda in nessun modo alla salvezza di Atene.
Quando lo sente, Aristotele si è un po' fermato,
Una cosa così profonda quel giorno ha pensato
Per cui poi molte terre sono state sconfitte e rovinate.
Non si è più fermato fino alla tenda di Alessandro,
Che è d'oro e di pietre preziose ornata tutt'intorno;
In cima c'è un carbonchio che getta una gran luce[10].
Il re lo vide venire, è andato a incontrarlo,
Tutte e due le braccia gli ha gettato al collo;
Lo fa sedere accanto a sé, che molto gli è amico,
E della sua scienza era ben istruito.

81

Grande era la folla intorno a Aristotele;
Gli chiedono notizie da vicino e da lontano,
Se difenderanno la città o se la renderanno in pace.
Aristotele risponde poi cortesemente,
Pianamente, con misura, non era certo violento:
«La città non è difesa da steccati o palizzate;
I cavalieri sono prodi, i borghesi ostinati;
Le mura furono fondate al tempo di Mosè;
Non ebbero mai signore, non lo avranno mai»[11].
Alessandro risponde: «Gli tocca in sorte un fato
Che per tutta la vita non avranno che dolore».

82

Alessandro sedeva su un drappo ricamato
Accanto a lui Aristotele suo maestro e amico;

A merveille le tient que tant a demouré
Qu'il ne li a le don requis et demandé
Que Athenes eüst et pes et seürté.
Li mestre a le conseil en autre fueil torné,
Trusqu'a heure de nonne ont ensamble parlé.
Lors li a Aritotes le congié demandé,
Par son estrier monta el mulet sejorné
Et a dit tel parole dont le roy a pesé,
Dont puis furent maint regne escillié et gasté.
«Alixandres, fet il, por qu'as tant demouré?
Fai crïer a tes hommes que tost soient armé,
Assail de toutes pars ceste bonne cité,
Met en feu et en flambe quanque avraz trové,
Que nes puissent guerir haut mur ne grant fossé,
N'i remaigne vaillant un denier monneé.»
Quant l'entent Alixandres, si a le vis troublé;
Ses deus poins fiert ensamble si a le chief crollé,
Et dist a soi meïsmes: «Malement ai esré,
La ville est de moi quite, tuit sont asseüré;
Au savoir d'Aritote ai malement gardé,
Mes mestres m'a soupris et bien m'a enchanté».
Aritotes s'en torne et li Grieu sont monté;
Alixandres chevauche et a forment juré
Ja mes ne finera en trestout son aé
Desci que il avra tout le mont conquesté
Et de par toutes terres l'avront seigneur clamé.

Lo intrattiene a meraviglia ed è rimasto tanto
E non gli ha chiesto in dono né gli ha domandato
Che Atene abbia insieme pace e sicurezza.
Il maestro ha volto su altri argomenti il discorso,
Hanno parlato insieme fino all'ora di nona[12].
Allora Aristotele ha chiesto congedo,
Si è alzato sulla staffa per salire sul mulo
E ha detto una cosa che al re è pesata molto,
Per cui furono poi sconfitti e rovinati molti regni.
«Alessandro», gli dice, «perché aspetti tanto?
Fai chiamare i tuoi uomini che siano presto armati
E assali da ogni parte questa bella città,
Metti a ferro e fuoco tutto quello che trovi,
Che non possano resistere né alte mura né fossati,
E non vi resti niente che valga una moneta.»
Quando lo sente, Alessandro si turba tutto in viso;
Batte insieme i pugni e poi scuote la testa,
E dice fra sé e sé: «Ho sbagliato malamente,
La città è salva, per me stiano tutti al sicuro;
Ho fatto poco conto della saggezza di Aristotele,
Il maestro mi ha sorpreso e mi ha ben incantato».
Aristotele torna con i Greci a cavallo;
Alessandro cavalca e ha giurato fermamente
Che non si fermerà mai in tutta la sua vita
Fin tanto che non avrà conquistato tutto il mondo
E in tutte le terre non lo chiameranno signore[13].

III 5. La guerra contro Poro

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* IX 48-99; 148-205

Audit Alexander armato milite Porum,
Indorum fines regnique extrema tuentem,
Armorum speciem toto pretendere nisu,
Oblatamque sibi Poro mediante tryumphi
Affore materiam gaudens rapit agmina cursu
Precipiti rapidumque petit festinus Ydaspen.
Cuius disponens acies in margine ripe
Ulterioris erat collato robore Porus.
Maior et horridior reliquis elephantibus ipsum
Belua terribilis inmensa mole vehebat,
Humanique modum transgressum corporis auro
Arma tegunt regem niveo distincta metallo.
Par animus membris, et quanto corpore cunctos
Excedit, tanto est reliquis prudentior Indis.
Terruerat Grecos non tantum turbidus hostis
Sed vehemens fluvii rate traicienda vorago.
Instar erat maris undisoni speciesque profundi
Quatuor in latum stadiis diffusus Ydaspes.
Alveus altus erat, nusquam vada. Transitus ergo
Navigio querendus erat. Sed barbarus hostis
Stabat ab opposito, qui tela simillima nimbo
In medium spargens facta statione cupita
De facili poterat naves avertere ripa.
Fluminis in medio terrae radicitus herens
Insula multa fuit, quo vecta natantibus ulnis
Arma ferens ibat ab utraque cohorte iuventus,
Expertura suas parvo certamine vires.
Exercebat enim modice discrimine sortis

III 5. La guerra contro Poro

Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* IX 48-99; 148-205*

Udì Alessandro che, armato l'esercito, Poro, per difendere
i confini dell'India e le frontiere estreme del regno,
spediva innanzi i soldati, esibendo appieno la sua forza.
Comprese allora che, mediante Poro, gli era offerta
una buona occasione per trionfare. Ne fu contento, e trascinò
i soldati, marciando svelto verso il veloce Idaspe.
Lungo la riva più lontana, intanto, Poro aveva raccolto
e dislocato le sue truppe, e lì stava.
Una bestia immensa, terrificante, più grande e spaventosa
degli altri elefanti, lo portava sulla schiena gigantesca;
un'armatura decorata in oro e in argento bianco come neve
proteggeva il corpo del re, massiccio più d'ogni corpo umano[1].
Lo spirito era pari a quelle membra: e come egli torreggiava
su tutti, così svettava anche per saggezza sugli altri Indiani.
Non era solo il nemico selvaggio a gettare terrore nei Greci,
ma il vortice violento di quel fiume, da superare su una zattera.
Pareva un mare profondo e ondisonante
l'immenso Idaspe, esteso quattro stadii. Profondo
era l'alveo, e non mostrava traccia di guado. Quindi il passaggio
richiedeva una barca. Ma di là c'era il nemico barbaro,
sull'altra sponda: che, ben piazzato, su tutto il fiume
lanciava nuvole di frecce, e riusciva a impedire
senza fatica che una nave toccasse la riva agognata.
In mezzo al fiume c'erano molte isole radicate, sotto,
alla terraferma. Le raggiunsero a nuoto, portando armi,
soldati d'entrambi gli eserciti, giovani,
per dimostrar la propria forza in gara di poco conto.
L'esito d'una sfida senza valore era un preludio per loro,

Qui gravis instabat summi preludia casus.
In castris Macedum, res non indigna relatu,
Corporibus similes animisque fuere Nicanor
Et Symachus, quos una dies, ut creditur, una
Ediderat terris. Par miliciae labor ambos
Parque ligabat amor. Belli discrimen inibant
In lucro dampnoque pares. Si saxa rotare
Tormento iussi, si claudere menibus hostem,
Frangere si muros, iunctis umbonibus ibant;
Si frumentatum missi, si cingere fossis
Obsessos, hostem noctu si fallere, sive
Excubiis operam dare, si explorare latentes
Vallibus insidias, quecumque pericula bellum
Obiecisset eis, dubiae molimina sortis
Corporis atque animi socia paritate ferebant.
Horum igitur virides animos animante iuventa,
Nescio quid magno conceptum pectore tandem
Effutire parant, primusque «videsne, Nichanor»,
Acer ait Symachus «quam fluminis obice parvi
Hereat et nutet invicti gloria regis?
Audendum est aliquid quod nos, de margine ripae
Hostibus expulsis nostra virtute, coronet
Victrici lauro, vel si quid fata minantur,
Induat aeterna nudatos corpore fama».
.....
Erexit Pori victoria visa suorum
Indomitum pectus nec desperare coegit
Regum eversorem contemptoremque pericli
Omnis Alexandrum. Sed qua sibi transitus arte
Ad Porum pateat, tacito sub corde volutat.
Attalus unus erat inter tot milia regi
Persimilis facie, referens et corpore Magnum.
Vestibus ornari rex imperialibus illum
Imperat ut ripam teneat speciemque videnti

con cui sondavano la sorte, assai più grave, che li attendeva.
Nel campo dei Macedoni (la storia merita d'esser detta)
c'erano, simili nel corpo e nel coraggio, Nicanore
e Simmaco; nati (così si raccontava) nello stesso giorno
alla vita nel mondo[2]. La fatica delle armi li legava.
Una sola passione era la loro. Affrontavano i rischi della guerra,
uguali sempre, in vittoria o in sconfitta. Ordinavano loro di
[lanciare
sassi con le macchine, o di chiudere il nemico entro mura,
o d'infrangerne le fortificazioni? Uniti gli scudi, loro partivano.
Li spedivano a cercar cibo, o a cingere d'un fossato
gli assediati, o a ingannare il nemico nottetempo, oppure
a fare le sentinelle, o in avanscoperta, a svelare i trabocchetti
nelle valli? Loro, qualunque fosse la minaccia che la guerra
poneva innanzi, sopportavano i pesi della dubbia sorte[3]
spartendo ogni rischio, anima e corpo, insieme sempre.
La bella gioventù infondeva coraggio ai loro spiriti in fiore,
davan voce a progetti meditati con cuore ardimentoso.
Per primo disse Simmaco, l'aguzzo: «Non vedi, Nicanore,
che un fiumiciattolo come questo impedisce
e fa vacillare la gloria di un re invitto?
Dobbiamo osare ogni azione che possa incoronarci col lauro
della vittoria se per nostro valore scacceremo i nemici
dalle rive del fiume; oppure, se il fato si fa minaccioso,
che si possa, privati del corpo, essere rivestiti di fama eterna».

.....

Vista la vittoria dei suoi uomini, l'indomito cuore di Poro
si sollevò. Ma non spinse Alessandro a disperare, quella vittoria:
lui, sterminatore di re, lui, che spregiava qualunque
pericolo. In silenzio, nel segreto del cuore, rimugina
sulla maniera di traversare quel fiume[4], raggiungendo Poro.
Attalo era il solo, fra tante migliaia di uomini, che somigliava
molto nel viso al re, richiamando Alessandro anche nel corpo.
Il re gli ordina di vestire abiti imperiali, per porsi
poi sulla riva e dare a Poro l'impressione, quando

Exhibeat Poro regem cessare nec esse
Ultra sollicitum qua transitus arte paretur.
At rex preter aquam, Macedum statione relicta,
Longius abscessit, paucis ut falleret hostem
Contentus sociis. Animosum numina Magni
Propositum iuvere ducis, nam fusa per orbem
Involuit cecis nubes elementa tenebris,
Tantaque subiectas texit caligo cohortes,
Alter ut alterius vix nosceret ora loquentis.
Hec nubes alii terroris origo fuisset
Cum foret ignotum classis ducenda per equor,
Sed cum terreret alios obscurior aer,
Confisus Macedo, sua tamquam occasio noctem
Inducat, primam qua vectabatur in undas
Imperat expelli subducto remige navim.
Nec mora, certatim fluvio commissa quiritum
Turba ducem sequitur, ripaeque appulsa carenti
Hostibus arma capit, armataque fertur in hostem.
Porus adhuc aliam, quam ceperat ante tueri,
Spectabat ripam, qua regis veste choruscans
Attalus astabat cum Poro nuncius affert
Rectorem Macedum et rerum discrimen adesse.
Mox ubi lucidior excussit nubila mundus
Atque adversa phalanx Phebo percussa refulsit,
Extimplo visis equitum bis milia bina
Hostibus obiecit Porus centumque cruentis
Plaustra referta viris, qui tela simillima nimbo
Late spargentes gemitus mortemque pluebant.
Sed quia prefusi terram violentia nimbi
Mollierat nec erat equitabilis area campi,
Mole gravi currus molli tellure lutoque
Herebant et erat minus utilis usus eorum.
Econtra Macedo solita levitate per Indos
Strennuus invehitur. Sequitur levis ala ruentem

lo guarderà, che il re è inerte e non si preoccupa più
di trovare il modo d'attraversare il fiume.
Quanto a lui, il re, lasciato l'accampamento macedone,
accontentandosi di pochi fedeli per ingannare il nemico,
s'allontanò un bel tratto lungo l'acqua. Il cielo aiutò il progetto
coraggioso del grande condottiero: si diffuse sul mondo
una nuvola spessa, che nelle tenebre avvolse gli elementi.
La caligine fitta in tal modo coprì le coorti, là sotto; e i soldati
a malapena si riconoscevano l'un l'altro quando si parlavano.
Altri terrori poteva causare una simile nuvola:
la flotta dovendosi volgere a rotte ignorate.
Il cielo tutto nero terrorizzava gli altri; invece fiducioso
Alessandro si muoveva, quasi a vantaggio suo fosse quella notte
indotta. Ordinò che la nave che lo portava per prima
tra i flutti fosse spinta, ma senza forza di remi.
Subito i soldati s'affollano seguendo il loro capo, in gara
a sfidare il fiume. Approdano a una riva vuota
di nemici, e prendono le armi. Armati, assaltano i nemici.
Poro, intanto, guatava ancora l'altra riva, cui faceva
senza posa la guardia[5]. Laggiù, nella veste regale accecante
stava sempre Attalo: quand'ecco un nunzio riferisce a Poro
che il re dei Macedoni e il momento decisivo erano alle porte[6].
Di colpo il cielo si fece più limpido, le nubi si dissolsero,
e l'avversa falange rifulse, colpita dai raggi di Febo[7].
Poro vide i nemici, e scatenò su loro quattromila cavalieri
e cento carri zeppi di guerrieri assetati di sangue;
come una nuvola allora le frecce riempirono il cielo:
poi piovvero spargendo gemiti e morte dovunque.
La violenza della pioggia sgorgata dalla nuvola rese molle
la terra; e quel tratto di pianura non era cavalcabile:
il peso dei carri li affondò nel terriccio morbido
e fangoso, e li rese inutili. Alessandro, invece,
con forza, ma con la leggerezza di sempre,
attacca gli Indiani. Va all'assalto, e lo segue la truppa,

Atque exerta manus. Oritur confusio vocum
Et lituum clangor, sed ab illa tympana parte
Castigata sonant. Feruent hinc inde ruentes
In mortem cunei: mortalia fila sorores
Sufficiunt vix nere duae que tercia rumpit.
Primus Alexandro laxis occurrere frenis
Ausus, anhelantem stimulis elephanta fatigans,
Oppetit Enacides hasta confossus Yulcon.
Perque tot obiectos invictus et impiger hostes
Ad Porum molitur iter Mavortius heros.
Quem velut exstantem subiectis menibus arcem
Ut procul inspexit elephantis terga prementem,
«Inveni tandem dignumque stupore meoque
Par animo discrimen», ait «res ecce gerenda est
Cum monstris michi cumque viris illustribus una».

III 6. Le colonne di Ercole e Taprobane

Kyng Alisaunder 5535-678

Alisaunder þe wryt bihelde,
And sauȝ þere-inne þretyng belde
And defyeaunce þe þrid day –
Þat was his gamen and his play.
Þe þridd day wel sone cam.
Kyng Alisaunder his armes nam,
And armed hym ful wel
And al his folk in jrne and steel.
So dude kyng Porus, saunz faile,

snella, senza pesi ingombranti. Ne nascono confusione
di voci e squilli di trombe; dall'opposta parte risuonano
per i colpi i tamburi. Si precipitano verso la morte
le schiere, infiammate: appena due delle nere Sorelle
filano quei fili mortali, subito la terza li spezza.
Sciolto ogni freno, per primo osò assalire Alessandro,
sforzando col pungolo l'elefante già stanco,
Iulco, figlio di Enaco: trafitto da lancia, morì.
Invincibile, infaticabile, l'eroe marziale[8] avanza verso Poro
attraverso le schiere nemiche che gli si oppongono.
Da lontano lo vide svettare come un'alta rocca
sopra le mura, saldo sul dorso dell'elefante. Allora
gridò: «Ho trovato, infine, un pericolo e una prova
degne dell'ammirazione mia e pari al mio spirito. Ormai
dovrò combattere insieme contro mostri e uomini illustri»[9].

III 6. Le colonne di Ercole e Taprobane

Re Alessandro 5535-678*

Alessandro lesse la lettera,
Vi vide ardita minaccia,
Con sfida a tre giorni di tempo –
Era suo gioco e diletto.
Il terzo giorno venne ben presto.
Re Alessandro prese le armi,
Con i suoi bene s'armò,
In acciaio tutti e in ferro.
Così fece re Poro, di certo,

And comen hem to chaumpe bataile.
Þere was displayed many gounfanoun
Of riche sendel and cyclatoun.
Þere was many riche stede,
And many kniȝth wel ful of pride.
Þere was many faire justynge,
Assailynge and defendynge,
Ac naþeles kyng Alisaunder wiþ his man
Of Porus kyng þe maistrie wan.
Kyng Porus ȝalde his swerd to his honde,
And to his wille al his londe.
Kyng Alisaunder was h[ym] curteys,
And graunted hym his loue and pays.
Now ben þe kynges men euerychon
And ek Porus al at on,
Ac Porus and al his folk, parde,
Ben of Kyng Alisaundres meignee.
Now went Porus, so J fynde,
Wiþ Kyng Alisaunder ouere al Ynde,
To shewe hym þe merueilynges
Of men, of bestes, of oþer þinges,
And helpen wynne vnder his honde
Alle þe naciouns of þe londe.
Of Baudas wenden þise kynges of prijs.
Wiþouten noumbre her poeple is;
Neuer, in al þis myddelerde,
Nas so myche folk in on ferde.
Hij passeden dales, hij passede pleynes,
Wildernesse and mounteynes.
Hij comen to þe on werldes ende,
And þere hij founden þing of mynde:
Of pure golde two grete ymages
Jn þe cee stonden on brasen stages.
After Ercules hij weren ymad,

E vengono in campo, a battaglia.
I gonfaloni son dispiegati,
Di stoffa preziosa e di seta.
Ricchi destrieri vi sono,
E cavalieri pieni d'orgoglio.
Vi sono giostre assai belle,
E assalti molti e ripulse,
Ma re Alessandro coi suoi
Di re Poro ebbe la meglio.
Re Poro consegna la spada,
L'intera sua terra a piacere.
Re Alessandro cortese gli fu,
Gli concesse pace e amicizia.
Ora i suoi uomini sono
Con quelli di Poro compagni,
E Poro, perbacco, e i suoi,
Di re Alessandro seguaci.
Adesso, credo, va Poro
Con Alessandro per l'India,
A mostrargli le meraviglie
Di bestie, d'uomini e d'altro,
E a soggiogare l'aiuta
Del paese tutte le genti.
I sovrani parton da Baudas[1].
Innumerevoli gli uomini loro:
Mai sulla terra di mezzo[2]
Fu tanta gente in armata.
Passano valli e pianure,
Lande deserte e montagne.
Raggiungon la fine del mondo,
E vi trovano splendida cosa:
Due statue d'oro assai grandi
Sorgon nel mare su basi di bronzo.
Son fatte a immagine d'Ercole

And after his fader, of golde sad.
Ercules was whilom a man
Þat non ne miȝth stonde aȝein.
Þider he wan þe middelerde,
By maistres, be werres he conquerde.
He sette þere ymages of moundes
Þat men clepeþ Ercules boundes.
Þe kyng and his folk, saunz faile,
Þere-of hadden grete merueile.
Kyng Alisaunder asked onon
ȝif hij miȝtten forþer gon.
A cherle hym ansuered aȝeinward
(To his nauel henge his berd;
He was also blak as pycche,
And had a face wel griseliche):
«Sir», he seide, «south hiderward
Js þe ende of myddelerd.
A west half, ȝee mowen ysee,
Þe waye liþe in to þe Rede Cee.
A north half ne mowen ȝee nouȝth ypasse
For deserte and wildernesse;
For tygres, beres, and lyouns,
Addres, [c]u[l]ures, and dragouns,
Wolden þis folk, mychel and lyte,
Envenymen and abite.
Ac hiderward, sir, in to þe est
Þe waye is sikerest and best.
Þiderward is Est Ynde –
Foure and fyfty kynges þou miȝth fynde,
Þat noiþer of þee ne of Pore
Ne helden tale, lesse ne more,
Wiþouten ydles þat þere ben jnne,
Þat qued and stronge ben to wynne,
Noiþer for Ercules ne for Liber,

E – l'oro è massiccio – suo padre[3].
Un tempo fu Ercole uomo
Che nessuno poteva affrontare.
Perciò vinse la terra di mezzo,
Conquistò con la forza e la guerra.
Laggiù eresse statue preziose
Che si chiamano segni di Ercole[4].
Il re e i suoi, senza fallo,
Di essi han gran meraviglia.
Rapido chiede Alessandro
Se più avanti possano andare.
Uno del luogo risponde
(All'ombelico gli pende la barba,
È nero come la pece,
Ha una faccia terribile assai):
«Sire, a sud di qui
C'è della terra la fine.
A occidente, potete vedere,
S'apre la via al Mar Rosso.
A nord non potete passare
Per lande selvagge e deserti;
Ché orsi, tigri e leoni,
Draghi, serpenti e colubri
Di veleno riempirebbero i tuoi,
Da capo a pie' morderebbero.
Ma di qui, sire, a oriente,
È la via più sicura e migliore.
Là s'estende l'India orientale –
Cinquantaquattro re troveresti
Che né di te né di Poro
Mai hanno udito un bel nulla,
Senza contare le isole
Dure e forti da vincere
Tanto che Ercole e Libero

Ne dursten neuere comen þer.
Two somers and two wyntres in on 3are
Verreyement hij habben þare.
Ypereus hatte her hauene.
Alle gorg[ei]en as a rauene;
Grete men and blake hij ben.
3if þou desirest merueiles to sen,
Þere 3ee mowen merueile yfynde
More þan ower elles in Ynde.
Þe wynde 3ou may þider blawen
Jn lesse þan in twenty dawen.
An emperoure yhote Lybertyne,
A stronge kni3th [and] hardy [a-]fyne,
Þider passed and al þis fonde.
Al it is sooþ, Ich vnderstonde».
Kyng Alisaunder onon heet
Greiþen his shippe swiþe and skeet.
Dromuns, botes, and barge
Wiþ man and beest he dude charge,
And seileden wel swyftely est.
Al þe cee ferd as a forest.
Þe fourtenþe day hij comen to Yperoun;
Þere hij founden a fair cite-toun,
Þere hij founden folk of strengþe.
Þe londe is seuen þousande mylen of lengþe,
And foure þousande mylen of brede.
Þe kyng of þe londe dude by rede,
And made wiþ kyng Alisaunder peys,
And 3af hym 3iftes of nobleys.
Verrayment, þere ne groweþ no whete,
Ne oþer corne bot spyces swete.
Þere-of hij maken her breed,
And drynken wyne, white and red
Eueryche man and eke womman

Mai osarono andarvi.
Due estati e due inverni in un anno
Davvero hanno laggiù.
A loro è porto Ipereo[5].
Come corvi gracchiano tutti;
Sono uomini grossi e nerissimi.
Se vuoi veder meraviglie,
Più meraviglie là puoi trovare
Che in ogni parte dell'India.
Il vento fin là può soffiare
In meno di venti giornate.
L'imperatore, Libertino di nome[6],
Che fu cavaliere sì ardito,
V'andò e trovò tutto questo.
Tutto è vero, a quanto ne so».
Re Alessandro subito va
A preparare in fretta la nave.
Il vascello, il naviglio, le barche
Carica d'uomini e bestie,
A oriente fan rotta veloci.
Il mare era come foresta.
Ecco, in due settimane, Ipereo:
Vi trovano bella città,
Vi trovano gente assai forte.
Settemila miglia è lunga la terra,
E ampia poi quattromila.
Agì saggio il re del paese,
Con Alessandro fece la pace
E nobili doni gli diede.
Non cresce frumento laggiù
Né grani che non siano di spezie[7].
Di queste fan pane per sé,
E bianco e rosso bevono vino
Gli uomini tutti e le dame

Of þe londe of Taproban
Of an hundreþ wyntres ful-libbeþ þe dawe,
Bot hij ben of fomen yslawe.
Hij ben ycloþed, in alle wones,
Jn golde and siluer and precious stones.
Jt is boystous folk, naþelas,
Michel folk and griselich of faas.
Þe kyng had wiþ hem many fest,
Swithe riche and ek honest.
Forþer þan in to þe est
Nas no wonyng bot wilde best,
Addres wiþ foure hedes, and dragouns,
Gripes, tygres, and lyouns,
And a maner folk þere is yfounde
Þat men clepeþ cee-hounde.
Þe addres shiteþ preciouse stones –
Listneþ now for þe nones!
Jn shynyng of þe sonne, whan Marche blaweþ,
Þe addres vpward hem þraweþ,
And tocleueþ wombelyng
Aȝeynes þe sonne shynyng,
And conceyueþ of þe sonne, veire,
By nature of þe wynde and eire.
And ȝif of fele hiwe is þe eyre,
So shullen þe stones ben in veyre.
Swich is þis addres kyndlyng –
Preciouse stones, wiþouten lesyng,
Jacynkte, piropes, crisolites,
Safyres, smaragdes, and margarites.
Biȝonde þe dragouns, gripes, and beste,
Paradys terrene is riȝth in þe est,
Where God almiȝtty, þorouȝ his grace,
Fourmed Adam, oure fader þat was.

Del paese di Taprobane.
Cento inverni vivono appieno,
Ma son dai nemici ammazzati.
Vestono in grande abbondanza
D'oro e d'argento e di pietre.
È gente incivile, però,
Molta gente, e d'orribile viso.
Al re fanno gran feste,
Ricche e magnifiche assai.
A oriente oltre quel luogo
Non vivon che bestie selvagge,
Draghi e serpenti, quattro teste ciascuno,
Grifoni, tigri e leoni,
E una specie si trova colà
Ch'è chiamata dei cani marini[8].
Le serpi cacano[9] pietre preziose –
Sentite ora, a questo riguardo!
Quando marzo spira al sole brillante,
I serpenti si voltano in su
E s'aprono il ventre spaccato
Davanti al sole che splende,
E dal sol concepiscono, è vero,
Per natura del vento e dell'aria.
E se l'aria è di molti colori,
Così invero saranno le pietre.
Tale è il parto dei rettili:
Pietre preziose – non mento –
Giacinti, crisoliti e piropi,
E zaffiri e perle e smeraldi.
Aldilà dei grifoni e dei draghi,
Il Paradiso terrestre è a oriente,
Dove Dio per grazia creò
Adamo, che fu nostro padre.

Parte quarta
ALESSANDRO E I MONDI ALTRI

Alessandro e i mondi altri

L'Alterità è la misura di Alessandro. Teso a conoscere e a conquistare, a determinare la misura della realtà, Alessandro è uno dei più straordinari mediatori di alterità dell'Occidente antico e medievale. Anche perché, in quanto greco e per il fascino che l'Oriente esercita su di lui, è proprio l'Oriente che egli rappresenta per gli occidentali.

A volerla dir tutta in una formula un poco complessa, ma sinteticamente efficace: Alessandro è un «operatore conoscitivo»; cioè: è mediatore non solo di alterità spaziale («ingloba» l'Oriente fino ai confini del mondo conosciuto, e lo «chiude» con una colonna parallela a quella lasciata da Eracle/Ercole nell'estremo Occidente), né solo di alterità temporale («trasmette» l'antichità al Medioevo, collega epoche e culture trasformando la propria figura e adattandola alle esigenze simbolo). Più profondamente, egli è mediatore della stessa categoria di alterità: che contribuisce a plasmare e a trasformare, a trasmettere di cultura in cultura, attuando slittamenti di altre categorie-base nella «visione del mondo», cioè nell'assetto che ogni civiltà dà alle forme dell'universo, e a quelle del pensare, del conoscere, del rappresentare, dell'agire.

Nell'ultimo libro apparso prima della sua morte (*La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, trad. it. Bologna 1996) Paul Zumthor apre il capitolo intitolato *Spazi altri* con la constatazione che «avere "scoperto" uno spazio, un essere, un oggetto nuovo vuol dire allora che si è partiti da qui, piena la testa di un'idea preconcetta, carico il cuore di sentimenti prematuri, e persuadersi che l'esperienza ha verificato la prima, giustificato i secondi: sarà così, poco o molto, fino al XVIII secolo, e ta-

le è ancora la regola tra i nostri turisti di oggi». In particolare è l'alterità dello spazio, aggiunge Zumthor, a costituire l'altro: «niente, nella mentalità dei viaggiatori medievali, distingue chiaramente l'*altro* e l'*altrove*. [...] Il viaggio è partenza da qui, e necessariamente incontro con l'altro. L'alterità rinvia a spazi sconosciuti, nuovi, e in rapporto a ciò che si constata qui, differenti insieme nell'ordine concreto delle forme (della terra, dei corpi) e morale delle azioni, dei discorsi, delle credenze».

Il viaggio, per una cultura come quella del primo Medioevo, stanziale, rurale e in via di ri-urbanizzazione, comunicante sul piano orale-aurale prima e più che su quello della scrittura (per quanto sulla scrittura si basi l'*auctoritas*), è il mezzo e il luogo antropologico di una scoperta e di una metamorfosi. Non si viaggia se non per andare *altrove*. E l'«altrove» aggredisce il «qui», l'«ora», ne contesta la stabilità e il senso, negando nel contempo la dialettica fra «vicino» e «lontano», fra «ora» e «dopo», sulla quale si fonda la struttura categoriale della conoscenza, dell'ἐπιστήμη. L'«altrove» non potrà raggiungere mai il «qui e ora» in cui ci si trova, giacché mancano ancora i mezzi di informazione (cioè di «rappresentazione», simbolicamente configurata) capaci di compiere la straordinaria traslazione del lontano, del diverso, il suo inglobamento all'interno delle categorie del proprio, «al di qua» delle frontiere che, separando, permettono di unire, di porre in contatto: distinguono e identificano.

La spazialità, la temporalità proprie di una cultura si determinano nelle categorie-chiave che permettono di renderle storicamente operative (vicino/lontano; qui/là; prima/ora/dopo) mediante la proiezione catartica su di esse delle attese, dei timori, degli incubi, dei sogni. Riducendo l'argomentazione alla forma essenziale, diremo che una cultura «aperta» divora lo spazio e il tempo: li distrugge, li annulla negandone la differenza, inglobandoli senza riserve nella percezione del proprio, dell'identico. Per questo, forse, come osservò Mircea Eliade, i Romani «erano ossessionati di continuo dalla "fine di Roma"». Il pericolo di disintegrazione, di dissoluzione della propria identità, si legava direttamente alla mancanza reale di alterità, di una frontiera stabile e riconoscibile, e cioè all'ideologia della *propagatio* infinita e inarrestabile, dell'essere-già-Roma peculiare di qualsiasi luogo, in qualsiasi tempo, il potere di Roma fosse giunto. Quella che Arnaldo Momigliano in un celebre, bellissimo studio definì la «caduta

senza rumore di un Impero nel 476 d.C.», dipende, più ancora che dalla minaccia al proprio essere-qui-e-ora, dall'irrisoluzione del proprio essere-stato: «L'eccitamento più profondo nella vita del V e del VI secolo è dato non dal barbaro come tale, ma dalla costante tensione con il miracolo, con il diavolo, con il proprio passato pagano, con i vicini giudei o eretici, e con la propria salvezza eterna».

Invece (anche qui, schematizzando un poco) si potrà dire che una cultura «chiusa» crea lo spazio e il tempo, elaborando al proprio interno la traccia di una frontiera sulla quale, oltre la quale espunge e risolve la differenza: le ansie, il desiderio, le prospettive, gli orrori, il ritorno del proprio passato rimosso e irrisolto. Così la Grecia articolata in πόλεις autonome, priva di una sua vera identità di «nazione», disposta ad accogliere qualsiasi esperienza «diversa», a trasformarsi in qualsiasi «altra» forma culturale (in quest'ottica si ripensino la storia dell'ellenismo, della civiltà alessandrina). Così la cultura cristiana impiantata sulle rovine dell'antico impero romano, capace di metabolizzare manifestazioni escatologiche e spirituali difformi, di ridurle a sé senza cancellarle, ma accogliendole proprio in quanto «diverse» e «strane», cioè «estranee»: assorbendone l'estraneità senza distruggerla. O per meglio dire, riconoscendo in sé l'estraneità stessa.

Viaggiare, per l'uomo del Medioevo occidentale, è una realtà ontologica, tematizzata dal pensiero cristiano in quanto pensiero dell'altrove: *quoniam advena ego sum apud te, et peregrinus sicut omnes patres mei* («poiché io davanti a te sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri»: *Ps.* 38,13; cfr. *1 Paral.* 29,15). I cristiani, come ribadisce san Paolo, sono e si sentono *peregrini et hospites [...] super terram* (*Ep. Hebr.* 11,13): andare-verso-Altrove è la loro natura.

C.B.

a) Cose di altri mondi

IV*a* 1. La ricerca di altri mondi

Epistula Alexandri ad Aristotelem

Semper memor tui, etiam inter dubia bellorumque nostrorum pericula, carissime praeceptor ac secundum matrem meam sororesque meas acceptissime, et quoniam te deditum philosophiae noveram, scribendum tibi de regionibus Indiae ac de statu caeli innumerisque serpentium et hominum ferarumque generibus existimavi, ut aliquid per novarum rerum cognitionem studio et ingenio possit accedere. Quamquam in te consummata prudentia nullumque adiutorium expostulet ratio doctrinae quae a te et tuo saeculo ac futuris temporibus conveniat, tamen, ut mea gesta cognosceres quae diligis et ne quid inusitatum haberes, ea quae in India vidi per summos labores ac pericula Macedonum scribenda tibi putavi. Etenim sunt digna memoriae singula ac multis modis coacervata, quem ad modum inspexi: non crediderim cuiquam esse tot prodigia, nisi subiecta meis oculis ipse prius cuncta ponderavissem. Mirandum est terra quantum aut bonarum rerum pariat aut malarum, conceptrix et parens publica ferarum ac fructuum metallorumque atque animalium. Quae si omnia liceat intueri homini, vix suffectura tot varietatibus rerum ipsa

IV*a* 1. La ricerca di altri mondi

*Lettera di Alessandro ad Aristotele**

Io ti ricordo sempre, o mio precettore carissimo, sopra chiunque altro amato dopo mia madre e le mie sorelle[1], anche in mezzo alle incertezze e ai pericoli delle guerre che combatto. E poiché sapevo bene che ti dedichi completamente alla filosofia, ritenni che fosse necessario ch'io ti inviassi una lettera per descriverti le regioni dell'India e il loro clima, e gli innumerevoli generi di serpenti, di uomini e di belve che vi si trovano[2], perché, mediante l'acquisizione di elementi di conoscenza intorno alle nuove realtà, tu potessi trarre stimolo ulteriore alla ricerca intellettuale. So bene che la tua saggezza è perfetta e che il tuo sistema scientifico, il quale da te prende origine e s'addice al presente e al futuro, non richiede aiuto di sorta: tuttavia, perché tu conosca le mie imprese, per le quali provi ammirazione, e perché tutto ciò non ti paia strano ed estraneo, ho deciso di descriverti quel che m'è riuscito di vedere in India, attraverso fatiche supreme e grandi pericoli per tutti i Macedoni. Queste cose, infatti, meritano d'essere ricordate a una a una dettagliatamente, e anche nelle diverse relazioni che le legano insieme, nella maniera esatta in cui le ho viste: io stesso non crederei all'esistenza di tutti questi prodigi[3], se prima non le avessi sottoposte con i miei occhi a un'attenta valutazione. È straordinario il numero di realtà buone o cattive che la terra genera, fattrice e madre comune di belve feroci, frutti, metalli, animali. Se a un uomo viene concesso di vedere di persona tutto questo, credo che i nomi disponibili saranno appena suffi-

crediderim nomina. Sed ego de his quae primum cognovi eloquar, daturus operam ne aut fabulae aut turpi mendacio dignus efficiar. Etiam naturam animi mei, cum fueris praeceptor, non ignoras: solere me terminum aequitatis custodire et parcius loqui quam gesta sint omnia. Et nunc spero quod agnoscis nihil me tamquam captantem iactantemque gloriam militiae nostrae asserere. Quae utinam minus fuissent laboriosa nobis nec tot rebus experimenta necesse esset cognoscere.

Ago gratias Macedoniae iuvenum virtuti et invicto exercitui nostro, quia in ea patientia perseveraverunt ut rex regum appeller. Quo tibi meo titulo misso laetari, carissime praeceptor, si dubito, delinquo, et a mea tuaque aberro pietate, nisi tibi ut Olympiadi matri meae sororibusque meis de singulis regni mei commodis scribam; quae tibi et illis communia esse arbitror, idque nisi feceris, parum de nobis simpliciter iudicare videberis.

Prioribus litteris significaveram tibi de solis lunaeque eclipsi et de constantia siderum aerisque indiciis, quae non sine magna cura ordinata tibi misi et has novas implicaturus historias omnia cartis commendabo. Quae cum relegis, scito esse talia quae cura Alexandri tui complecti decuerant.

cienti per una così larga gamma di cose. Quanto a me, mi diffonderò nel parlare soprattutto di quello che in primo luogo m'è occorso di imparare, per non scendere al livello[4] di chi racconta favole o ignobili menzogne. Tu non ignori la natura della mia mente, dal momento che mi sei stato maestro: sai che io son solito conservarmi nei limiti dell'equilibrio e parlare meno di quanto le mie imprese, che sono molte, richiederebbero[5]. E ora spero che tu riconoscerai che nessuna delle mie affermazioni mira a ottenere e a esaltare la gloria della mia spedizione. Magari fossero state per noi meno faticose tutte queste imprese, e non fosse stato necessario, in tanti casi, sperimentare direttamente.

Io sono grato al valore dei giovani Macedoni e al mio esercito sempre vittorioso: sono andati avanti sopportando costantemente ogni fatica, e permettendo in tal modo che io oggi porti il titolo di «re dei re». Se io pensassi che tu non sei lieto di questo titolo che ti faccio conoscere, maestro mio carissimo, sbaglierei. E tradirei il nostro reciproco, leale affetto, se non scrivessi a te e a mia madre Olimpia e alle mie sorelle di ogni prerogativa riguardante il mio regno: sono convinto, infatti, che tu e loro abbiate gli stessi interessi, e che se tu non te ne occupassi, mostreresti quanto poco francamente pensi di noi.

Nelle mie precedenti lettere ti ho informato intorno all'eclisse del sole e della luna e all'invariabilità delle stelle, e ai segni che si possono dedurre dall'atmosfera. Ti ho spedito tutte le informazioni dopo averle disposte in bell'ordine con grande cura; per collegare quelle ricerche a queste nuove le affiderò tutte a queste carte[6]. Quando le rileggerai, stai sicuro che si tratta delle cose che meritarono di essere raccolte dalla diligenza del tuo Alessandro.

IV*a* 2. Dentiranno

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 1359-411

79

Entor quatre lieuees devant l'aube aparant,
Estes vos une beste qu'on claime Dentirant;
Bien ot le front armé de trois cors qui sont grant.
Qant ele voit le fu, si muert de maltalant,
Les pavellons esgarde si vait entor courant
Et vient droit as herberges par mi le fu ardant.
Mais li home Alixandre li sont venu devant,
Qui la fierent d'espees ou de lance trenchant
Ou de hache esmolue ou de dart en lançant.
Trestout canqu'il li font ne prise mie un gant,
Vint et set chevaliers lor a mort en boutant,
Et mehaignié i furent cinquante et dui sergant;
Dedens l'eaue s'est mise par force lor veant.

80

«Segnor, dist Alixandres, nen adesés mais mie;
Une riens vos dirai, n'est hom qui m'en desdie:
Besoins et maltalens fait toute riens hardie;
Laissiés la beste boivre tant que soit refroidie,
Et qant avra beü, si iert acouardie,
Ja ne se deffendra s'on l'assaut ou escrie;
Je la requerrai primes o l'espee forbie.»

IV*a* 2. Dentiranno

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1359-411*

79

Quattro leghe dopo, prima che l'alba si levi,
Eccovi una bestia che ha nome Dentiranno[1];
Ha la fronte armata di tre corna assai grandi.
Quando vede il fuoco, muore dal gran dispetto,
Guata i padiglioni, gira intorno a gran corsa
E arriva dritta alle tende in mezzo ai fuochi ardenti[2].
Ma gli uomini di Alessandro le si son fatti incontro,
E la feriscono con le spade e con le lance taglienti
O con le asce ben affilate e lanciandole dei dardi.
Non le fa nessun effetto tutto quello che le fanno[3],
Gli ha ucciso in un solo colpo ventisette cavalieri[4].
E ce ne furono di feriti, cinquantadue sergenti;
Si è messa a forza nell'acqua sotto i loro occhi.

80

«Signori», dice Alessandro, «non inseguitela, ora;
Vi dirò una cosa, non c'è uomo che possa contraddirmi:
Il bisogno e la rabbia rende ardito chiunque[5];
Lasciate che la bestia beva fin che sarà ben fredda,
E quando avrà bevuto, si sarà tutta quietata,
Non saprà più difendersi, se la si attacca e sfida;
Le andrò addosso per primo con la spada sguainata.»

81

La gent qui iert en l'ost de Sidoine s'areste;
Que la beste n'en isse, qui le rivage guete,
De l'une part l'escrïent si li ont paor fete.
Vers ciaus qui mot ne dïent s'est el rivage trete,
Qu'il s'en cuida raler par force et par poëste;
Chascuns de bien ferir au mieus qu'il puet s'afete,
Li rois qui iert aveuc de bien faire les hete.
A maus et a cugniés li peçoient la teste,
Que trestuit en resonent et li val et li tertre;
Au roi et a ses homes a molt grant paor fete.

82

Es vos ciaus d'Ethyope sor la rive arestés;
Que Dentirans n'en isse qu'il ne soit afolés,
De l'une part l'escrïent si s'est espoëntés.
Corant vint a la rive s'est un poi reüsés
Et commença a boire, tant par est abrievés.
Qui preus fu et hardis premerains est armés.
Adonques l'asaillirent environ de tous les
D'espees et de lances et de dars enpenés;
Onques par iteus armes ne pot estre dampnés;
A maus et a cugniés fu Dentirans tüés,
Et puis l'ont escorchié, s'en fu li cuirs lavés,
Et veulent qu'a merveille soit par tout esgardés,
Que le poil a si bel qu'il semble estre dorés.
Li cuirs o la char blanche fu au roi presentés,
Devant son tref l'estendent sor l'erbe vert des pres;
Cent chevalier i gisent, tant par est grans et les,
Qant il geuent as tables, as eschés et as des.
Plus en vaut l'ossemente de quatorze cités;
Dieus ne fist chevalier, tant soit el cors navrés,

81

Quelli che stanno nel campo di Sidone si fermano;
Perché la bestia non esca, che guata ormai la riva,
Le gridano dietro da una parte e le fanno paura.
Si è diretta sulla riva verso quelli che stanno zitti:
Pensava di andarsene con la forza e per il suo potere;
Ciascuno si dà da fare per ferire al suo meglio,
Il re che sta con loro li aizza a ben fare.
Con magli e con cunei gli rompono la testa,
E ne risuona tutt'intorno la valle e la collina;
Al re e ai suoi uomini ha fatto una gran paura[6].

82

Eccovi quelli d'Etiopia fermi sulla riva[7];
Che Dentiranno non ne esca senza essere colpito,
Gridano da una parte, lo hanno spaventato.
Di corsa viene verso riva, ha un po' indietreggiato
E cominciò a bere, tanto era assetato.
Chi era ardito e prode per primo si è armato.
Allora l'assalirono intorno da tutti i lati
Con spade e con lance e con dardi veloci;
Certo con tali armi non potrà essere vinta;
Con magli e con cunei fu ucciso Dentiranno,
Poi l'hanno scorticato, la pelle fu lavata,
E vogliono che con stupore sia da tutti guardata,
Ha il pelo così bello che sembra sia dorata.
La pelle, con la carne bianca, fu presentata al re,
Davanti alla sua tenda, sull'erba verde dei prati;
Vi si siedono cento cavalieri, tanto è lunga e larga,
Per giocare agli scacchi, ai dadi e a tric trac.
Le ossa valgono più di quattordici città[8];
Dio non ha creato cavaliere che sia così ferito,

S'il en avoit beü ne fust sempres sanés
Ne ja puis en tout l'an n'avroit mal en ses les.
De ce fu Alixandres molt malement menés
Que les os de la beste ont en l'eaue getés.

IV*a* 3. L'uomo-bestia

The Wars of Alexander XXII 4866-89

Þan ferd he furth to a flumme & [ficchid] þare his tentis,
And newly eftir þe none or nere þareaboute
Þare coms a bonde of a brenke & breed þaim vnfaire.
A burly best & a bigge was as a [berne] shapen;
Vmquile he groned as a galt with grysely latis,
Vmquile he noys as a nowte, as an ox quen he lawes,
Ȝarmand & ȝerand, a ȝoten him semed,
And was as bristil[e] as a bare all þe body ouire.
Dom as a dore-nayle & defe was he bathe,
With laith leggis & lange & twa laue eres.
A heuy hede & a hoge as it a hors ware,
And large was his odd lome þe lenthe of a ȝerde.
With þat comands oure kyng his kniȝtis him to take,
And þai asaillid him sone, bot he na segge dredis,
For nouthire fondis he to flee ne na fens made,
Bot stude & stared as a stott & stirred he na forthire.
Þan callis to him þe conquirour a comly mayden,
Bad hire be broȝt before þe best & bare to be nakid.
And he beheld on þat hend & hissis as a neddire;
He wald haue strangild hire streȝt ne had stiffe men bene.

Se ne può bere il decotto, che non ne sia per sempre risanato
Né mai più tutto l'anno sentirebbe male ai fianchi.
Alessandro fu in questo molto mal consigliato[9]
Che han gettato nell'acqua le ossa della bestia.

IV*a* 3. L'uomo-bestia

Le guerre di Alessandro XXII 4866-89*

Prosegue poi sino a un fiume e pianta le tende,
Ed ecco che, intorno a nona, un villano[1]
Dalla sponda s'avanza, li spaventa tremendo.
Bestia grande e possente, ha forma di uomo,
Grugnisce or da cinghiale con terribili grida,
Mugghia ora da toro, muggisce da bue,
Urlando e mugolando che sembra un gigante,
Ispido il corpo come quello d'un orso.
Come borchia di porta era muto e pur sordo,
Con zampe lunghe e orrende e orecchie pendenti.
Pesante[2], enorme la testa come fosse cavallo,
Una iarda in misura era grosso il suo pene.
Comanda il re ai cavalieri di catturarlo all'istante,
E l'assalgono subito, ma non teme alcun uomo,
Non si volta a fuggire, non prepara difesa,
Ma sta fermo da bove gli occhi fissando.
Allora chiama il sovrano una fanciulla graziosa,
La fa nuda condurre davanti alla bestia.
Guardando la bella, da serpente egli sibila[3];
Senza difesa di forti uccisa l'avrebbe,

He wald haue schowid on þat schene had noȝt [schalkis]
And to þe prince pauelion prestly him lede. [halden,
Quen he had ferlied his fill on his foule schapp,
He gers þaim bynde him at a braid & brent him to poudire.

IV*a* 4. Serpenti crestati

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 1345-58

78

Des crués de la montaigne de la voisineté
Enprés la mïenuit vinrent serpent cresté,
Si grant comme colombes, qui se sont devalé.
De deus chiés ou de trois sont li pluisor armé;
Li un sont pers et ynde et li autre doré,
De blanc et de vermel menüement listé;
Li oel lor reflamboient, qui sont envenimé.
Par mi le fu se metent si l'ont tout enbrasé.
Qant cil de l'ost les voient, si ont le hu levé,
Et li home Alixandre lor sont encontre alé.
De ciaus que li fus n'art sont li pluisor tüé;
Et cil de l'ost s'en tornent si l'ont le roi conté
Que il ont vint sergans et trente sers dampné,
Qui tuit sont des serpens ocis et devoré.

Se non l'avessero preso l'avrebbe attaccata;
Lo conducono presto alla tenda del re.
Con stupore guardato il suo orribile corpo,
Lo fa legare il sovrano e ardere in cenere.

IV*a* 4. Serpenti crestati

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1345-58*

78

Dalle gole della montagna vicina,
Dopo la mezzanotte scesero i serpenti crestati,
Grandi come colombe, sono calati giù[1].
Alcuni sono armati di due o tre teste;
Gli uni sono blu e violetti, gli altri dorati,
Con minute strisce bianche e vermiglie;
Gli occhi mandano fiamme, sono pieni di veleno.
Si mettono nel fuoco e fanno un grande incendio.
Quando nell'armata li vedono, alzano il grido di guerra,
E gli uomini di Alessandro gli si fanno sotto.
Di quelli che non sono bruciati i più ne sono uccisi;
E l'esercito se ne torna e lo hanno detto al re
Che hanno fatto fuori venti sergenti e trenta servi,
Che sono stati tutti uccisi e divorati dai serpenti[2].

IV*a* 5. I serpenti dell'India

Epistula Alexandri ad Aristotelem

Deinde testante bucina cibum et ipse cepi et militibus capere imperavi accensis lampadibus aureis admodum duobus milibus, cum ad primos lunae radiantis ortus subito erectis caudarum aculeis a pascualibus Indici scorpiones consuetam petentes aquationem ad castra innumeri confluxere, tumultu acciti nostro an siti incertum erat, sed ad nocendum promptissimi erant. Haec prodigia est insecuta immensa vis cerastarum humidarumque serpentium variis distincta coloribus, nam quaedam rubentibus squamis erant, quaedam nigri et candidi coloris, quaedam auri fulgori similes inspiciebantur – sibilabat tota regio – non parvum nobis inferentes metum; sed frontem castrorum densabamus clipeis et in manibus longas habebamus hastas, quarum acutissimis spiculis malas pestes configebamus et ignibus plures aliquando necabamus. Quae res nos prope duas horas in eo opere sollicitos tenuit. Potata aqua minores abire coeperunt serpentes, maiores cum ingenti gaudio nostro latebras petierunt, cum ad horam noctis tertiam aliquam sperantibus nobis requiem binorum ternorumque capitum cristati serpentes Indici columnarum grossitudine, aliquantulum proceriores, ad potandum aquam ex vicinis montium speluncis processere oribus squamisque suis humum atterentes; quorum pectora erecta cum trisulcis linguis fauces ex-

IVa 5. I serpenti dell'India

*Lettera di Alessandro ad Aristotele**

Quindi, poiché la tromba segnalava l'ora del rancio, io stesso mangiai qualcosa e ordinai ai soldati, dopo aver acceso circa duemila lampade dorate, che prendessero anch'essi del cibo; quand'ecco in cielo sorse la luna, e alla luce dei primi raggi dai campi si rovesciò nel nostro accampamento un numero infinito di scorpioni indiani, tutti con le punte delle code drizzate, in cerca dell'acqua che erano soliti trovare in quel luogo[1]. Non è chiaro se fossero attratti dal rumore che noi facevamo o dalla sete: comunque erano prontissimi a fare del male. A questi mostri fece seguito una forza immensa di cerasti e di serpenti acquatici, che si potevano distinguere per la varietà dei colori: alcuni avevano le squame rosse, altri nere e bianche, altri tanto rifulgenti da ricordare l'oro. Tutta la zona era un solo sibilo: e un grandissimo terrore s'impadronì di noi[2]. Fortificammo allora con gli scudi il fronte del campo, e con le punte estremamente aguzze di certe lunghe lance che stringevamo in mano incominciammo a infilzare quelle pesti maligne[3]; molti altri ne uccidemmo anche con il fuoco. Questa impresa ci tenne impegnati per un buon paio d'ore. Bevuta l'acqua i serpenti di minori dimensioni presero ad allontanarsi, mentre i più grandi, con nostra grande gioia, andarono a nascondersi nelle tane. Alla terza ora della notte, quando finalmente incominciavamo a sperare di poter prendere un poco di riposo, ecco che i serpenti indiani crestati, con due o tre teste, ciascuno grande come una colonna, ma di lunghezza ancora maggiore, sbucarono fuori dalle caverne dei monti che sorgevano lì vicino per bere acqua. Con la bocca e con le scaglie spazzavano la terra; stavano con il petto dritto[4], e tenevano spalancate le fauci nelle quali vibravano tre lingue; con gli occhi scintillanti sparge-

serebant scintillantibus veneno oculis; quorum halitus quoque erat pestifer. Cum his hora non amplius una debellavimus, triginta servis et viginti militibus amissis. Orabam Macedones, ne adversis casibus cederent neve deficerent, quamquam et ipsorum dura esset patientia. Omnes se afficiebant operi. Post serpentes cancri immodicae multitudinis, corcodrillorum pellibus contecti ad castra venerunt; quae prodigia duritia thoracae ferrum respuebant: multa ignibus usta, multa se in stagnum receperunt.

IV*a* 6. I pipistrelli famelici

Lamprecht, *Alexanderlied* [S] 5047-60

In dem velde, dâ wir lâgen,
fliegen wir sâgen
alse tûben unde lederswalen.
daz ne beviel uns niwit wale.
si heten menschen zane.
si âzen uns allizane
nasen unde ôren.
hie mugit ir wunder hôren.
di ros mûweten si dar zû.
dannen hûbe wir uns dô
an ein velt, heizet Accia.
unse gezelt slûge wir dâ
und rûweten an dem velde
under unsen gezelde.

vano veleno tutt'intorno[5], e il loro fiato era pestifero[6]. Combattemmo contro questi serpenti per non più di un'ora, e nella lotta perdemmo trenta schiavi e venti soldati. Io imploravo i Macedoni di non cedere di fronte alle avversità e di non perdersi d'animo, per quanto sapessi bene che la loro forza di sopportazione era solida: e tutti si impegnavano nell'impresa. Dopo i serpenti nell'accampamento arrivarono i granchi, in numero sterminato, coperti con pelli di coccodrillo[7]: questi esseri prodigiosi, per la durezza della loro corazza, respingevano i colpi delle armi. Molti ne bruciò il fuoco; molti altri riuscirono a riparare nello stagno.

IV*a* 6. I pipistrelli famelici

Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 5047-60*

Nel campo, dove noi posavamo[1],
vedemmo un volo,
di colombi, quasi, o pipistrelli[2].
Questo non ci portò nulla di buono.
D'uomo avevano i denti.
Da ogni parte aggredendoci, sbranavano
a noi i nasi, le orecchie.
Sentite che portento:
recavano supplizio anche ai cavalli.
Ci levammo di lì,
rivolti a un campo denominato Accia[3].
Vi issammo i padiglioni,
sulla piana innalzammo il nostro pianto,
nel chiuso delle tende.

IV*a* 7. I niticorace

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 1412-48

83

A l'aube aparissant vinrent niticorace,
Bleu sont et piés ont noirs et bes comme becace
Et crestes comme cos et qeue paounace
Et luisent assés plus que ne fait une glace,
Gregnor sont de vautoirs plus de demie brace.
De l'estanc ont porpris la riviere et la place
Et fait chascuns tel noise com saas qui saace.
En l'ost ont tel paor ne sait chascuns qu'il face,
Car nus ne dist un mot ne autre n'i menace,
Ains dist li uns a l'autre qu'il s'acoist et se tace.
Des poissons de l'estanc font li oisel ravace,
Et qant sont saoulé, si en revont lor trace.
Qant cil de l'ost le voient, n'i a nul qui ne place,
Car plus les redoutoient que nul oisel sauvace.

84

Des poissons de l'estanc ont assés devoré,
Et n'i avoit poisson n'ait demi pié de lé –
De trois piés ou de quatre sont de lonc mesuré –
Que li oisel ne l'aient autresi tranglouté
Com la geline fait un petit grain de blé.
Hueses font de lor cors, car trop ont geüné,
Bien estendent lor cols menüement el gué;
N'i estuet ja peschier home de mere né,
Car il i peschent bien chascun jor ajorné.
Qant ont assés mengié, arriere sont alé,

IV*a* 7. I niticorace

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1412-48*

83

Spuntava appena l'alba quando giunsero i niticorace[1]
Sono blu e hanno piedi neri e becchi come le beccacce
E creste come ne hanno i galli e code paonazze
E brillano molto più di quanto faccia il ghiaccio,
Sono più grandi di avvoltoi, più di mezzo braccio.
Dallo stagno hanno raggiunto il fiume e la spiaggia
E ognuno di loro fa rumore come di grano che salti nel setaccio.
Ne hanno una tale paura nel campo che nessuno sa cosa fare,
E nessuno dice una parola né sa nemmeno minacciare,
Anzi, si dicono l'un l'altro di stare buoni e tacere.
Gli uccellacci fanno man bassa dei pesci dello stagno,
E quando ne sono sazi, se ne rivanno per la loro strada.
Quando lo vedono quelli del campo sono tutti contenti,
Che li temevano più di qualsiasi uccello rapace.

84

Hanno ben divorato i pesci dello stagno,
E non ce n'era uno che non fosse largo mezzo piede
– In lungo, poi, ne misurano tre e anche quattro –
Che gli uccelli non l'abbiano inghiottito tutt'intero
Come fa la gallina con un chicco di grano.
Fanno sacchi dei loro corpi, che troppo han digiunato,
Stendono bene il collo dritto dritto nell'acqua;
Non ci avrebbe pescato uomo nato di madre,
Poiché ci pescano loro un giorno dopo l'altro.
Quando hanno ben mangiato, se ne tornano indietro,

Tout ainsi com il vinrent s'en sont il retorné.
Mais li home Alixandre, qui ce ont esgardé,
Ainc ne furent si lié qant il sont eschapé,
Car plus les redoutoient que serpent ne malfé.
Maint tempest ont eü es desers et trové,
Ainc n'en douterent nul tant com cest ont douté,
N'i ot nul si hardi n'ait de paor tramblé;
Trestout cuidierent estre et mort et afolé.
Je cuit, se li oisel fuissent vers aus torné,
Que il fuissent trestuit honi et vergondé,
Car des maus qu'ont eüs sont vaincu et lassé.
Li oisel ierent grant, hideus et sejorné,
Et ierent molt orible et molt desfiguré.

IV*a* 8. I mostri e la valle nebbiosa

The Wars of Alexander XXII 4913-36

Now bowis furth þis baratour & bidis na langire;
Vp at a maȝtene mountane he myns with his ost,
And aȝt daies bedene þe driȝe was & mare,
Or he miȝt couire to þe copp fra þe caue vndire.
Quen he was comen to þe crest, his kniȝtis wald haue esid,
And namely a new note neghis on hand
Of dragons & of dromondaris & of diuerse neddirs,
Of liones & of leopards & othire laith bestis.
Þare was hurling on hiȝe, as it in hell ware,
Quat of wrestling of wormes & wonding of kniȝtis.
As gotis out of guttars in golanand wedres,

Così come sono venuti se ne sono riandati.
Ma gli uomini di Alessandro, che hanno visto tutto,
Non furono mai così lieti dopo esserne scampati,
Che li temevano più dei serpenti e del demonio.
Nel deserto hanno incontrato molte tempeste e sofferto,
Mai ebbero tanta paura come ne hanno avuta di questi,
Non ce n'è uno così ardito che non abbia tremato,
Credettero tutti di essere morti e divorati.
Se gli uccellacci fossero tornati verso di loro, credo
Che sarebbero stati tutti svergognati e umiliati
Perché sono sopraffatti e stanchi dei mali che hanno avuto.
Gli uccelli erano grandi, orribili e incombenti,
Ed erano tremendi e del tutto mostruosi nell'aspetto[2].

IV*a* 8. I mostri e la valle nebbiosa

Le guerre di Alessandro XXII 4913-36*

Ora avanza il guerriero, non indugia più oltre;
Arriva a un monte possente con l'esercito suo,
E prima otto giorni passano e più
Che la cima raggiunga dalla grotta di sotto.
Sulla vetta riposo anelano i suoi,
Ma ecco alla vista novità comparire
Di dromedari e di draghi e diversi serpenti,
Di leoni e leopardi e orribili bestie.
V'è tumulto là in alto come fosse l'inferno,
Battaglia aspra di draghi[1] e cavalieri feriti.
Come torrenti dai solchi in urlanti tempeste,

So voidis doun þe vemon be vermyn[e]s schaftis.
At oþir time of oure tulkis was tangid to dede
And slayn with þa serpents a sowme out of nounbre.
So hard þai hampird oure heere & herid oure erles,
Vnneth it chansid þaim þe cheke þe cheffire to worthe.
Quen he sckonfet & skerrid all þa skathill fendis,
Þen metis he doun of þe mounte into a mirk vale,
A dreȝe dale & a depe, a dym & a thestir;
Miȝ[t] þare na saule vndire son see to anothire.
Þai ware vmbethourid in þat thede with slike a thike cloude
Þat þai miȝt fele it with þaire fiste as flabband webbis;
With all þe bothom full of bournes briȝt as þe siluire,
And bery bobis on þe braes brethand as mirre.

IV*a* 9. I serpenti dagli occhi luminosi e altri mostri

Epistula Alexandri ad Aristotelem

Pervenimus deinde in vallem Diardinis, in qua serpentes habitabant, habentes in collo lapides qui smaragdi appellantur. Hi serpentes lasere et albo pascuntur pipere; hi lumen in oculis profusum accipiunt. Hi vallem nulli adeundam incolunt: nam super hanc vallem sunt piramides institutae pedum tricenum quinum, ab antiquis Indorum ob hanc causam aedificatae. Sed hi serpentes, quos paulo ante descripsimus, inter se quotannis vere primo depugnant multique morsibus depereunt. Inde nos paucos extulimus ingentis formae smaragdos.

Per magna deinde pericula incidimus inscitas talis generis

Così versan veleno le mascelle dei vermi[2].
A morte son morsi gli uomini nostri,
Dai serpenti ammazzati in numero enorme.
I duchi tanto tormentano, assillan tanto i signori,
Che questi quasi non posson prevalere più forti.
Quando ha vinto e impaurito quei mostri tremendi,
Il re scende dal monte in buia vallata,
Forte e fonda una forra, tetra e oscura:
Nessun uomo poteva un altro vedervi.
Sono cinti in quel luogo da nube sì spessa
Che posson toccarla, ragnatela ondeggiante;
Il fondo è pieno di fiumi come argento brillanti,
Sulle rive, di mirra odoran grappi di bacche.

IV*a* 9. I serpenti dagli occhi luminosi e altri mostri

*Lettera di Alessandro ad Aristotele**

Giungemmo quindi nella valle del *Diardinis*[1], nella quale vivevano dei serpenti, al cui collo pendevano delle pietre di nome smaragdi[2]. Questi serpenti si alimentano del succo di silfio[3] e di pepe bianco; i loro occhi brillano, colmi di luce. Essi popolano una vallata che nessuno deve violare: a questo fine gli antichi Indiani hanno costruito al di sopra di questa valle delle piramidi alte trentacinque piedi[4]. Ma i serpenti che poco fa abbiamo descritto combattono gli uni contro gli altri ogni anno a primavera, e molti muoiono per i morsi ricevuti. Di là noi partimmo portando via alcuni smeraldi di notevole grandezza.

Attraversati grandi pericoli c'imbattemmo più tardi in una

bestias, habentes capita leonum, caudas unguibus binis, latae ad mensuram sex pedum, quibus verberabantur homines, ut inutiles fierent. His erant intermixti grifi, rostra habentes aquilarum et alia parte corporis dissimiles. Qui mira velocitate in ora oculosque nostros resiliebant et scuta clipeosque nostros caudis pedum binorum ternorumque crudelissime admodum verberabant. Qui partim sagittis, partim contis militaribus conficiebantur. Perdidi in eo certamine ducentos sex milites bestiarum utriusque generis morsu; occidimus admodum sedecim milia.

IV*a* 10. Il basilisco

The Wars of Alexander XXII 4961-84

With þat stairis he forth þe stye þat streȝt to þe est,
And seuen dais with his [seggis] he soȝt be þa costis;
And on þe aȝtent day, eftire þe prime,
A basilisk in a browe breis þaim vnfaire.
A straȝtill & a stithe worme, stinkand of elde,
And es so bittir & so breme & bicchid in himselfe,
Þat with þe stinke & þe strenth he stroyes noȝt allane,
Bot quat he settis on his siȝt he slaes in a stonde.
He vemons in þe vaward valiant kniȝtis,
Maistirs out of Messedone, of Mede & of Persee.
Þai seȝe doun sodanly slane of þaire blonkis,
To step & to stand dede & in þe strete liggis.
With þat areris all þe route & radly þai said,

razza sconosciuta di bestie[5] di questo genere: avevano la testa da leone, le code con due artigli, larghezza di sei piedi. Con la coda colpivano gli uomini, impedendo loro di fare qualsiasi movimento[6]. Ad essi erano mescolati dei grifoni, il cui becco da aquila contrastava con il resto del corpo, difforme. Con straordinaria rapidità essi si slanciavano contro di noi puntando al viso e agli occhi, e colpivano ferocemente i nostri scudi con la coda, lunga due o tre piedi. Li uccidemmo tutti, un po' con le frecce, un po' con le lance. In questa battaglia perdetti duecento e sei soldati, morsi da quelle bestie di entrambi i generi[7]; però ne uccidemmo non meno di sedicimila[8].

IV*a* 10. Il basilisco

Le guerre di Alessandro XXII 4961-84*

Avanza per via che conduce a oriente,
Per sette giorni coi suoi in zona prosegue;
E l'ottava giornata, dopo l'ora di prima,
Un basilisco da un colle li spaventa tremendo.
Di vecchiaia puzzando, steso e forte serpente[1],
È crudele e feroce e orrendo a vedersi:
Non solo distrugge con la forza e il fetore,
Ma quel che fissa con l'occhio uccide all'istante.
Nell'avanguardia avvelena valenti guerrieri,
Di Macedonia signori, di Media e di Persia.
Cadon giù da cavallo uccisi d'un colpo,
Morti giacciono a terra, stesi per via[2].
Arretra tutto il reparto, e subito dicono:

«Þe writh of þe wale god vs of þe wai lettis».
Þe kyng to knaw of þat case vp to þe cliffe wendis,
Saȝe quare þe same serpent slepit in a roke.
Þan mas he bonds in a braide at sall na [berne] pas,
In bole & in balan buskes he his fotes,
A blason as a berne-dure þat all þe body schildis,
And fiches in a fyne glas on þe fere side.
Þe screwe in þe schewere his schadow behaldis,
And so þe slaȝtir of his siȝt into himselfe entris.
Þan cals oure kyng him his kniȝtis & comandis him to bryn,
And þai, as sone as þai him saȝe, him for his sleȝt thankis.

IV*a* II. Le sirene

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 2896-932

164

Au matin par son l'aube monterent li baron,
Li conduis les en guie droit a Occeanon.
Une merveille virent tel com nos vos diron:
Sor la rive de l'eaue el ros et el sablon
Lor aparurent femes, mais il ne sorent dont,
Car plus de cinc jornees d'entor et d'environ
Ne peüst on trover ne borde ne maison
Ne chastel ne cité ne habitacion;
En l'eaue conversoient a guise de poisson
Et sont trestoutes nues si lor pert a bandon
Qanque nature a fait enfresi c'au talon;
Li chevel lor luisoient com pene de paon,

«L'ira di Dio dalla via ci allontana»[3].
Per saper l'accaduto il re sale la rupe,
A veder nella roccia dove dorme il serpente.
Mette limiti poi che nessuno oltrepassi,
Di fanone[4] e di legno i piedi si arma,
Copre il corpo di scudo come porta a granaio,
Fissa un vetro polito sul lato più esterno.
Il mostro vede allo specchio il riflesso di sé[5]
E la sua forza assassina[6] penetra in lui.
Comanda il re ai cavalieri allor di bruciarlo;
D'averlo ucciso, vedendolo, lo ringraziano tutti.

IV*a* 11. Le sirene

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2896-932*

164

Sul far dell'alba i baroni montarono in sella,
Il sentiero li guida diritti all'Oceano.
Videro una meraviglia che ora vi racconteremo:
Sulla riva dell'acqua tra le canne e sulla sabbia
Apparvero delle donne, ma non sapevano da dove,
Che per più di cinque giorni da ogni parte intorno
Non si sarebbe potuto trovare casa né capanna,
Né castello e nemmeno città né abitazione;
Vivevano nell'acqua, proprio come pesci,
E sono tutte nude e le vedono completamente
Come natura le ha fatte, giù giù fino ai talloni;
I capelli brillavano come penne di pavone,

Ce sont lor vesteüres, n'ont autre covrison.
Tant par estoient beles et de gente façon
Que de la biauté d'eles ne sai dire raison.

165

Qant virent cil de l'ost que si beles estoient
Ne por paor des homes pas ne se reponoient –
Qant trop en i aloit en l'eaue se metoient,
Et qant il retornoient si se raparissoient,
Les petites compaignes tres bien les atendoient,
Qant il ierent o eles volentiers i gisoient –
Cil les covoitent tant qu'a paines s'en partoient.
Qant il ierent si las que faire nel pooient,
Volentiers s'en tornassent, mais eles les tenoient;
Celes levoient sus, en l'eaue les traioient,
Tant les tienent sor eles qu'eles les estaingnoient.

166

Quatre s'en eschaperent qui au roi sont venu,
Le convine des femes content qu'il ont veü
Et de lor compaignons com il sont retenu;
Ne repaierront mais, noié sont et perdu.
Qant cil oient le conte que li quatre ont rendu,
Por la biauté des femes se sont si esmeü
Volentiers i alaissent s'il ne fuissent tenu,
Mais Alixandres jure qanqu'est et canque fu
Que tuit cil qui iront, s'il sont aperceü,
Ja nes amera tant qu'il ne soient pendu;
Ainc puis n'i ala nus que il l'ot deffendu.

È il loro unico vestito, non hanno altro indumento.
Erano tanto belle e di così nobile aspetto
Che non so dire di più sulla loro beltà[1].

165

Quando quelli dell'oste le videro così belle
E che non si nascondevano per paura degli uomini
– Quando ce n'erano troppi, entravano nell'acqua,
E quando se ne andavano, se ne rivenivano fuori,
Le piccole compagne se ne occupavano perfettamente,
Se stavano con loro, volentieri ci facevano all'amore[2] –
Quelli le desiderano tanto che a stento se ne separano.
Quando erano così stanchi, che non potevano più farlo,
Se ne sarebbero andati volentieri, ma allora li trattengono;
Si inarcano sui flutti, li trascinano sott'acqua,
Li tengono tanto abbracciati che ne spengono la vita.

166

Ne sfuggirono quattro, che sono andati dal re,
Raccontano il trucco delle donne, come lo hanno visto
E dei loro compagni che sono rimasti prigionieri;
Non torneranno più, sono annegati e perduti[3].
Quando sentono il racconto che i quattro hanno fatto,
Si sono così eccitati per la bellezza delle donne
Che tutti ci andrebbero volentieri se non fossero trattenuti,
Ma Alessandro giura su tutto quello che c'è e che fu
Che quelli che ci andranno, se li potrà mai vedere,
Per quanto li possa amare, saranno impiccati;
Non ci andò più nessuno, perché lo aveva proibito[4].

IV*a* 12. La fontana dell'eterna giovinezza

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 3585-712

201

.....

Li dui viellart ques guïent li ont dit belement
Qu'il face l'ost remaindre si voist priveement
Por veoir les deus arbres devins isnellement
Et la chiere fontaine et l'eaue de jovent,
La ou renjovenissent toute la vielle gent
En l'aé de trente ans, por voir sans doutement,
Qui quatre fois s'i baigne et contient sagement;
Mais bien se gart de plus et de mains ensement,
Car qui le devié passe n'i gaaigne noient;
Molt en a grant mervelle li rois quant il l'entent.
Alixandres en jure les dieus ou il s'atent
Ne laira por mal pas ne por perillement
Ne voie la fontaine se Dieus le li consent.

202

Qant li rois mut de l'ost, lors pleurent li pluisor,
Car forment se cremoient de perdre lor segnor;
Molt se fïent el roi et il forment en lor.
Alixandres chevalche, qui ainc n'ama sejor,
Et ot en sa compaingne maint fil de vavassor,
De ciaus ou plus se fie et ou plus a amor;
Li dui viellart ques guïent sont en molt grant freor.
Entrent en une terre qui trois fois arst le jor,
Qui n'en set la constume tost en a le pior;
A eure de midi fait li solaus son tor,

IV*a* 12. La fontana dell'eterna giovinezza

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3585-712*

201

.....

I vecchi[1] che li guidano gli hanno detto semplicemente
Di far fermare l'esercito e di andare da solo
A vedere i due alberi indovini, in fretta,
E la preziosa fontana e l'acqua di giovinezza,
Là dove tutti i vecchi tornano giovani,
All'età di trent'anni, davvero, senza inganno,
Purché ci si bagni quattro volte e ci si comporti saggiamente;
Ma si guardi bene dal fare più o anche meno,
Che chi infrange il divieto non ci guadagna niente;
Il re ne ha grande meraviglia all'ascoltare.
Alessandro fa giuramento sugli dèi in cui crede
Di non trascurare per malo passo né per pericolo
Di vedere la fontana, se Dio glielo consente.

202

Quando il re lascia l'esercito, i più piangono,
Temono fortemente di perdere il loro signore;
Hanno intera fiducia nel re e lui in loro.
Alessandro cavalca, non amò mai indugiare[2],
E insieme con lui ha molti figli di valvassori,
Di quelli in cui più si fida e che più ama[3];
I due vecchi che lo guidano hanno molta paura.
Si entra in una terra che arde tre volte al giorno,
Chi non ne conosce gli usi ne subisce presto il peggio;
All'ora del mezzogiorno il sole fa il suo giro,

Adont sentirent tuit une si grant chalor
Que li chevel lor brullent de destrece et d'ardor;
Ainc n'i ot si hardi qui n'eüst grant paor.
Mais li solaus s'abaisse devers Terre Maior,
Lors ont par l'ost sentie atempree froidor.
Issent de cele terre si vienent en mellor
Et entrent en une autre qui est de grant valor,
Ou ja la flor novele ne perdra sa coulor.
Voient les praeries dont l'erbe est en verdor
Et la chiere fontaine et l'eaue de douçor
Qui la gent rajonist quatre fois chascun jor.
De molt chiers arbrissiaus iert close tout entor,
La estoient les herbes qui sont de grant flairor,
D'une lieue et demie en sentissiés l'odor.
Il n'i entre nus hom tant espris de dolor
Que ançois qu'il s'en isse ne soit en sa vigor.

203

Segnor, de la fontaine vos dirai mon pensé.
Close est de riches arbres de si grant dignité
Qu'a l'issue d'yver a l'entree d'esté,
Qant la flor renovele de droite naïté,
Tele odor ist du bos, ce sachiés de verté,
Plus souef eult d'encens quant on l'a enbrâsé.
Par devant la fontaine ot un lion geté
Qui estoit trestous fais de fin or esmeré.
Cel lioncel gardoient quatre serpent cresté
Et dui dragon volant de si male fierté
Q'avoient le païs d'entor si aquité
Que nus hom nen osoit entrer en cel regné
Baignier a la fontaine ne atouchier el pré;
Por un fil de dieuesse q'orent envenimé
Furent trestuit ensemble d'une foudre tüé.

Allora ebbero tutti una così gran calura
Che i capelli gli bruciano di sfinimento e di ardore[4];
Nessuno era sì ardito da non averne paura.
Ma il sole si abbassa verso la Terra Maggiore[5],
Allora l'esercito ha sentito un freddo temperato.
Escono da quella terra, giungono a una migliore
E entrano in un'altra che è di gran valore,
Dove il fiore sbocciato non perde il suo colore.
Vedono i prati con l'erba tutta verde
E la fontana preziosa e l'acqua di dolcezza
Che fa giovane la gente quattro volte ogni giorno.
È circondata intorno da pregiati cespugli,
Là c'erano erbe dallo straordinario profumo,
Da una lega e mezza ne sentireste l'aroma.
Non ci entra nessuno tanto colpito dal dolore
Che prima che ne esca non ne riabbia vigore.

203

Signori, vi dirò quel che penso della fontana[6].
È circondata da spessi alberi di tale dignità
Che quando se ne va l'inverno, all'inizio dell'estate,
Quando il fiore si rinnova per crescita naturale,
Esce dal bosco un tale profumo, sappiatelo per certo,
Che profuma più soave dell'incenso quando è acceso.
Davanti alla fontana c'è sdraiato un leone
Che era tutto fatto di finissimo oro.
Facevano la guardia al leoncino quattro serpenti crestati
E due draghi volanti di così maschia fierezza
Che avevano tanto ben sorvegliato il paese intorno
Che nessun uomo osava entrare in quel regno,
Bagnarsi alla fontana né sdraiarsi sul prato;
Per aver avvelenato il figlio di una dea
Furono tutti insieme uccisi da un fulmine.

En cel lioncel d'or du tans d'antiquité
Dedens ot un conduit sagement devisé,
Ensi com l'orent fait enchanteor letré,
Dont li degous des arbres dont je vos ai conté
Descendent el conduit du lion d'or formé,
Qui iert en la fontaine de si grant richeté,
Et fors par mi la boche li issoit a plenté,
Si com fu par estude richement compassé.
Onques Dieus ne fist home, se la avoit esté,
De venin ne de poudre tant fort envenimé,
S'un petit i avoit dormi et reposé
Et eüst de cele eaue un petitet gousté,
Ne s'en alast halegres et trestous en santé.

204

La fontaine sordoit en mi la praerie,
Close iert de riches arbres, de petre, de tubie,
L'odour en sentissiés d'une lieue et demie,
Ja mais de tel fontaine nen iert novele oïe.
El mont n'a chiere pierre, meraude ne sardie,
Jagonce ne turcoise ne topasce esclarcie
Dont iluec nen eüst ainsi grant manantie;
Tant en ot environ que l'eaue reflambie.
Alixandres descent sor l'erbe qui verdie,
Et tout environ lui estoit sa baronie.
Li conduis vient avant, molt doucement li prie
Que nus a la fontaine ne face roberie,
Qui en porteroit rien sempres perdroit la vie;
Et gart se bien chascuns de faire vilonie.
Qant Alixandres l'ot, ses homes en chastie,
Mais del jovent de l'eaue ne puet il croire mie
Ne ja n'en iert seürs des que la prueve die.
Antigonus i entre, qui la teste ot florie,

In quel leone d'oro dei tempi più antichi
Passava un condotto sapientemente disposto,
Così come l'avevano costruito indovini assai colti[7],
E la linfa degli alberi di cui vi ho parlato
Scende nel condotto del leone fatto d'oro,
Che era nella fontana di così grande ricchezza,
E gli usciva fuori abbondante dalla bocca,
Così come era stato con ricca cura disegnato[8].
Mai Dio creò un uomo che, se fosse stato là,
Per quanto fosse avvelenato di veleno o di tossico,
Se un poco vi avesse dormito e riposato
E avesse di quell'acqua qualche goccia gustato,
Non se ne fosse andato allegro e risanato[9].

204

La fontana sgorgava nel bel mezzo del prato,
Circondata da folti alberi, da piretri e cubebi,
Ne avreste sentito il profumo a una lega e mezza,
Mai nessuno ebbe notizia di una tale fontana.
Al mondo non c'è pietra preziosa, smeraldo né sardonica,
Granata né turchese né luminoso topazio
Di cui lì non ci fosse la più grande abbondanza;
Tante ve n'erano che l'acqua s'infuocava di riflesso[10].
Alessandro smonta sull'erba verdeggiante,
E il suo seguito gli stava tutt'intorno.
La guida si fa avanti e dolcemente lo prega
Che nessuno voglia rubare alla fontana,
Chi ne portasse via nulla perderebbe per sempre la vita;
E che ognuno si guardi bene dal fare villanie[11].
Quando Alessandro lo udì, ne istruisce i suoi uomini,
Ma non può credere al miracolo di gioventù dell'acqua,
Né potrà esserne sicuro fin che non ne avrà la prova.
Antigono vi entra, che ha il capo tutto bianco,

Qui tant avoit vescu que tous li cors li plie;
Trois fois s'i est baigniés, mais de ce fist folie,
Q'a tant s'en vaut issir, por un poi qu'il ne nie.
Sempres i fust peris quant li conduis li crie:
«La quarte fois s'i baint, si iert l'uevre acomplie».
Qant il issi de l'eaue, ce sachiés sans boisdie,
Plus biau chevalier n'ot dedens lor compaignie,
Tous revint en jovent de sa bachelerie
En l'aé de trente ans, plains de chevalerie.
Alixandres le voit, ne puet müer n'en rie.

205

La fontaine sordoit d'un flun de Paradis,
De l'eaue d'Eufratés, qui depart de Tigris.
Trestous li pavemens est a cristal assis,
A listes de fin or i sont li quarrel mis,
Et li piler sont tout de blanc marbre et de bis.
En la fontaine entrerent li viel home de dis,
Ensemble en i baignierent plus de quarante et sis.
Quant il issent de l'eaue, par foi le vos plevis,
Bien resembloient tout chevalier de grant pris,
En l'aé de trente ans ont tout müés lor vis.
Alixandres les voit, de joie en a souris.

206

Li viellart qui le roi aloient conduisant
Et totes les mervelles de la terre mostrant
Sont venu devant lui si li dïent itant:
«Rois, bone est la fontaine que t'alions loant,
Baignié i sont ti home et müé li auqant.
Veés com somes viel et chenu et ferrant?
Cent ans avons passé et plus pres d'autretant;

Aveva vissuto tanto da averne il corpo piegato;
Vi si è bagnato tre volte, ma in questo fece una follia,
Che quando ha voluto uscirne, per poco non si annega.
Vi sarebbe morto subito, quando la guida gli grida:
«Bagnati per la quarta volta, così l'opera sarà compiuta».
Quando uscì dall'acqua, sappiatelo, senza inganni[12],
Non c'era nella compagnia un cavaliere più bello,
È tornato alla sua gioventù, dritto alla sua adolescenza
All'età di trent'anni, pieno di cavalleria.
Alessandro lo guarda, non può trattenersi dal sorridere[13].

205

La fontana scendeva da un fiume del Paradiso,
Dall'acqua dell'Eufrate, che si divide dal Tigri[14].
Il pavimento è tutto fatto di cristallo,
Listate di oro fino le mattonelle infisse,
E i pilastri sono tutti di marmo bianco e bigio.
Nella fontana entrarono i vecchi carichi d'anni[15],
Se ne bagnarono insieme più di quarantasei.
Quando escono dall'acqua, ve lo giuro sulla mia fede,
Sembravano tutti cavalieri di grande valore,
I loro visi sono tutti tornati all'età di trent'anni.
Alessandro li guarda, ne sorride di gioia.

206

I vecchi che stavano accompagnando il re
E facendogli vedere tutte le meraviglie della terra
Sono venuti da lui e così gli hanno detto:
«Re, la fontana che ti avevamo lodato è buona,
I tuoi uomini vi si sono bagnati e sono trasformati.
Vedete come siamo vecchi, canuti e grigi[16]?
Abbiamo passato i cent'anni e quasi ancora altrettanti;

Ja nos verrois müer tout en autre samblant».
En la fontaine entrerent ambedui soi veant,
Quatre fois s'i baignierent par le droit covenant.
Qant il issent de l'eaue, par le pré vont joiant,
Dedevant Alixandre revinrent en estant;
A paines les connut, tant ierent avenant.
Li rois en apela Tholomé son parent,
Cliçon, le fil Caduit, et Perdicas le grant:
«Segnor, ce dist li rois, molt me vois mervellant.
C'est la graindre mervelle de cest siecle vivant
Que cist sont si müé qu'il sont joene et enfant».
Il les fist revestir d'un paile escarimant.
Quatre jors sejornerent par le pré verdoiant
Por la chiere fontaine ou s'aloient baignant
Et por les bones herbes dont il i trovent tant.

IV*a* 13. Le fanciulle-fiore

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 3286-387; 3457-544

189

La forest sist molt bien dejoste une riviere,
Verdoians fu et gente et reonde et entiere.
Arbres i ot plantés de diverse maniere,
Ainc n'en fu uns trenchiés ne devant ne derriere,
Ja n'iert hom si hardis qui un seul caup i fiere.
On ne demande espice ne nule herbe tant chiere
Q'on n'i puisse trover, qant la flors naist premiere
En avril ou en may qant li biaus tans s'esmiere.

Ci vedresti cambiare in un tutt'altro aspetto».
Entrambi sotto i suoi occhi entrarono nella fontana,
Vi si bagnarono quattro volte secondo il convenuto.
Quando escono dall'acqua se ne vanno sul prato con gioia,
Tornarono da Alessandro, fermi davanti a lui;
Li riconobbe a stento tanto erano belli.
Il re chiamò Tolomeo, suo parente[17],
Clito, figlio di Cadotto, e il grande Perdicca[18]:
«Signori, disse il re, sono pieno di stupore.
È la più grande meraviglia di questo nostro secolo
Sono così cambiati che sono giovani, quasi fanciulli».
Li fece rivestire di un mantello di una stoffa raffinata.
Restarono quattro giorni sul prato verdeggiante
Per la preziosa fontana dove andavano a bagnarsi
E per le buone erbe di cui c'era tanta abbondanza.

IV*a* 13. Le fanciulle-fiore

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3286-387; 3457-544*

189

La foresta si stende piacevolmente lungo un fiume,
Era verdeggiante e bella, integra e perfetta.
Vi erano piantati alberi di diversa natura,
Nessuno ne fu mai tagliato, in nessun luogo,
Non c'era uomo così ardito da vibrarci un solo colpo.
Non si può chiedere spezia né erba, per quanto pregiata,
Che non ve la si possa trovare, quando i fiori si aprono
In aprile o in maggio e il bel tempo splende puro.

La mandegloire i naist, q'a trover n'est legiere,
De croistre en la forest estoit bien costumiere;
Ja n'iert hom si hardis qui la remut ne quiere
Ne l'estuece morir d'une mort itant fiere
Ja ne porra aler ne avant ne arriere.

190

El bois ot un vergié de grant antiquité,
Poires i ot et pumes et fruit a grant plenté
Et dates et amandes et yver et esté,
Cherubins et nardiers, mil arbres de bonté;
I vinrent par nature, ainc n'i furent planté,
De la forest tenoient une lieue de lé;
Et entre les devises du vergié ot un pré
De toutes chieres herbes garni et asasé.
Hom ne demande herbe ne ne vient en pensé
Dont iluec ne trovast tout a sa volenté.
Il n'a sous ciel cel home tant enferm n'engroté,
De poison ne de poudre tant fort envenimé,
De dolor ne de mal tant fort enraciné
Ne le cuer entoschié ne le foie entamé,
Se il pooit tant faire qu'il en eüst gousté
Et le col en eüst un petitet passé
Et un poi i eüst dormi et reposé,
Que il ne s'en alast tous liés et en santé
De la flairor des herbes et de la sanité.
N'a sous ciel damoisele, tant ait ris ne joué,
S'ele a a son ami son gent cors presenté,
Entre ses bras tenu, baisié et acolé,
Se une seule nuit i avoit reposé
Et son cors trestot nu sor les herbes posé,
Au main ne fust pucele s'eüst sa chasteé
De l'odour des espices et de la douceté.

Vi nasce la mandragora[1], che non è facile da trovare,
Ma cresceva abitualmente in quella foresta;
Non c'è uomo così ardito che se la coglie o la vuole
Non gli tocchi morire di una morte così orrenda
Che non potrà più andare né avanti né indietro.

190

Nel bosco c'è un giardino di grande antichità,
Vi sono pere e mele e frutta in abbondanza
E datteri e mandorle e d'inverno e d'estate,
Terebinti e nardi, alberi di mille bontà;
Crescevano naturalmente senza essere piantati,
Occupavano nella foresta una lega in larghezza;
E fra le parti del giardino c'era un prato,
Ricco e ornato di tutte le erbe più pregiate.
Nessuno può cercare o solo pensare a un'erba
Di cui lì non ce ne fosse quanta ne voleva.
Non c'è uomo sotto il cielo, per quanto malato e infermo,
Avvelenato da veleno o da tossico nel modo peggiore,
Immerso tanto a fondo nel dolore e nella malattia,
Col cuore intossicato e il fegato perduto,
Che – se potesse almeno arrivare a gustarne
E ne avesse inghiottito anche solo un pochino
E vi avesse un poco dormito e riposato –,
Non se ne sarebbe andato tutto lieto e in salute
Al solo profumo delle erbe e di quell'aria pura.
Non c'è sotto il cielo fanciulla, per quanto abbia riso e giocato,
E abbia offerto il suo corpo grazioso al suo amico,
E lo abbia tenuto tra le braccia, baciato e abbracciato,
Che – se anche una sola notte vi avesse riposato,
Lasciando il suo corpo tutto nudo sull'erba –,
Non fosse al mattino tornata fanciulla, con la sua verginità,
Per l'aroma delle spezie e la loro grande dolcezza[2].

191

Molt fu biaus li vergiers et gente la praele,
Molt souef i flairoit riquelisse et canele,
Garingaus et encens, citouaus et tudele.
Tres en mi lieu du pré sort une fontenele
Dont la dois estoit clere et blanche la perrele,
A rouge or espanois pesast on la gravele.
De fin or tresgeté i ot une ymagele
Sor deus piés de cristal, qui ne chiet ne chancele,
Qui reçoit le conduit qui vient par la tuiele.
El vergié lor avint une mervelle bele,
Car desous chascun arbre avoit une pucele,
Il n'en i avoit nule chamberiere n'ancele,
Mais toutes d'un parage, chascune iert damoisele.
Les cors orent bien fais, petite la mamele,
Les ieus clers et rians et la color novele.
Plus iert espris d'amor qui veoit la dansele
Que s'il eüst le cuer broï d'une estincele
Et plus li saut el cors que destriers de Castele.
A Alixandre en dïent li viellart la novele;
Qant li rois l'a oïe, joiant li fu et bele,
Canques il a alé ne prise une cenele
Se il nes voit de pres; les deus viellars apele:
«Conduisiés moi ceste ost delés cele vaucele,
Car desq'en la forest n'iert ostee ma sele».

192

Alixandres commande l'ost amener avant,
Car el bois as puceles veut aler deduiant.
Son seneschal apele Tholomé en riant,
Les noveles li dist que cil li vont contant.
Et les puceles issent de la forest chantant,

191

Il giardino era assai bello e il prato molto gaio,
Vi profumavano deliziosamente liquerizia e cannella,
Galanga e incenso, zedovaria e toddalia.
Proprio in mezzo al prato sgorga una piccola fonte[3],
Il corso ne era chiaro e candida la rena,
La ghiaia era preziosa come rosso oro di Spagna.
C'era una statuetta, di fine oro fuso,
Su due piedi di cristallo, che non trema né vacilla,
Che riceve le acque che vengono dalla cannella.
Nel giardino trovano una bella sorpresa,
Che sotto ogni albero c'era una fanciulla[4],
Non si trattava certo di cameriera o ancella,
Erano tutte di alto rango, ognuna damigella.
Di corpo erano ben fatte, piccole le mammelle,
Gli occhi chiari, ridenti, e il colorito fresco[5].
Chi vedeva le fanciulle veniva preso d'amore
Più che se avesse il cuore acceso da una fiamma
E il cuore gli galoppa più di un cavallo di Castiglia[6].
I due vecchi ne portano la notizia a Alessandro[7];
Quando il re la sente, gli fu gradita e bella,
Gli sembra senza valore tutto quello che ha visto
Se non le vede da vicino; chiama i due vecchi:
«Portatemi l'esercito oltre quella valletta,
Fino alla foresta non scenderò di sella».

192

Alessandro comanda che l'esercito prosegua,
Vuole andare nel bosco dalle fanciulle, a divertirsi.
Chiama tutto lieto il siniscalco Tolomeo,
Gli racconta quello che i vecchi gli hanno detto.
E le fanciulle escono dalla foresta cantando,

Vestues comme dames, molt bel et avenant.
Qant voient ciaus de l'ost, encontre vont jouant
Tant com li ombres dure, car ne pueent avant,
Ja si poi nel passaissent que mortes chaïssent;
Mais plus aiment les homes que nule riens vivant,
Por ce q'en cuide avoir chascune son talant.
Cil de l'ost les conjoient si s'en vont mervellant,
Car de si beles femes ainc mais ne virent tant,
Ne ne fuissent trovees desi qu'en Oriant.
Es pres les la fontaine Alixandres descent,
Qui plus flaire souef que odors de pieument.

193

Alixandres descent, iluec s'est arestés,
Ses compaignons apele si est el bois entrés.
Quant il vit les puceles, molt en est effreés
Et de la biauté d'eles est issi trespensés
Q'il en jure son chief, qui d'or est corounés,
Que ne s'en movra mais si iert quars jors passés.
«Je commant, biau segnor, por Dieu, or esgardés!
Veïstes mais si beles en trestous vos aés?
Eles ont cler le vis plus que n'est flors de pres,
Les ieus vairs et rians plus que faucons müés.
Veïstes onc tels nes ne si amesurés?
Les bouches ont bien faites, ja mais teus ne verrés
A baisier n'a sentir, en cel païs n'irés,
Et ont les dens plus blanches qu'ivoires reparés
Ne que la flor de lis q'amaine li estés.
Bien sont faites de cors, grailles par les costés,
Mameles ont petites et les flans bien mollés.
Les unes sont vestues de bons pailes röés,
Les pluisors d'ostorins et li mains de cendés;
Toutes ont dras de soie tout a lor volentés.

Veśtite come dame, bene e con eleganza[8].
Quando vedono i soldati gli vanno incontro giocose,
Fin che dura l'ombra del bosco: più oltre non possono,
Se appena la superassero, cadrebbero giù morte[9];
Ma amano gli uomini più di ogni cosa viva,
E ognuna pensa di farne tutto quello che vuole[10].
I soldati le assecondano e se ne meravigliano,
Non videro mai tante fanciulle così belle,
Né se ne sarebbero trovate di qui fino in Oriente.
Alessandro discende sui prati vicino alla sorgente,
Che profuma più che profumo di ambrosia.

193

Alessandro scende da cavallo, si è fermato lì,
Chiama i suoi compagni, è entrato nel bosco.
Quando vide le fanciulle, ne è quasi spaventato[11]
Per la loro bellezza, è così perso nella contemplazione
Che giura sul suo capo, che d'oro è incoronato,
Che ormai non se ne andrà se non tra quattro giorni.
«Vi prego, miei cari signori, per Dio, guardate!
Ne avete mai viste di tanto belle, in tutta la vita?
Hanno il viso chiaro più del fiore del prato,
Occhi cangianti, ridenti, più dei falchi in muta.
Avete mai visto nasi così, di così perfetta misura?
Hanno bocche ben fatte, mai ne vedrete di simili
Da baciare e assaporare, ovunque andiate,
E hanno i denti più bianchi dell'avorio polito
E del fiore di giglio che sboccia d'estate.
Sono ben fatte di corpo, con la vita snella,
Seni piccoli e fianchi tutti morbidi.
Alcune sono vestite di bei palii ricamati,
La maggior parte di castorino e altre di zendado;
Tutte hanno mantelli di seta quanti ne vogliono.

Nule riens ne lor faut, ains ont de tout assés
Fors compaignie d'omes et si'n est grans plentés.
Or sejornons o eles, molt nos ont desirrés.»
.....

199

En la forest s'est l'os cele nuit ostelee,
Il n'ont autres osteus mais chascuns sa ramee.
Les puceles n'i firent plus longe demoree,
Chascune prist le sien sans nule recelee.
Qui sa volenté vaut ne li fu pas veee,
Ains lor fu bien par eles sovent amonestee.
Cil legier bacheler qui tant l'ont desirree,
Qui pieç'a sont issu hors de la lor contree,
Chascuns n'i ot sa feme ne s'amie amenee,
Trestoute icele nuit ont grant joie menee
Tant que biaus fu li jors, clere la matinee.
Qant il vaurent mengier, la viande ont trovee,
A quarante mil homes la truevent conreee;
Il demanderent l'eaue si lor fu aprestee.
Il vont a la margele, qui par lieus iert trouee
Et iert par artimaire molt menu tresgetee
Et reçoit le conduit qui vient par la baee.
Puis estendent les napes sor l'erbe a la rousee,
Sous ciel n'en a devise la ne soit a portee,
Chascuns a son talent la trueve asavoree.
Aprés mengier se vont deporter en la pree;
Qui vaut fruit de maniere ne chiere herbe loëe
Assés en pot avoir sans chose dev[e]ee.
En la forest s'est l'ost si trois jors sejornee,
Tant que ce vint au quart, qu'ele s'en est tornee.
Alixandres regarde desous une cepee
D'un vermel cherubin qui ot la fuelle lee

Non manca loro nulla, anzi hanno abbondanza di tutto
Ma non la compagnia degli uomini, eppure ce n'è tanti[12].
Ora stiamo con loro, ci hanno troppo desiderato.»
.....

199

L'esercito si è accampato lì per quella notte,
Non hanno altro riparo, una capanna di foglie ciascuno.
Le fanciulle non aspettarono più a lungo.
Ognuna prese il suo senza farne mistero.
A chi voleva il suo piacere non gli fu negato,
Anzi molto spesso fu provocato da loro.
Quei freschi giovanetti che l'hanno tanto sognato
Che da tanto sono lontani dalla loro terra,
E non hanno con sé né moglie né amica,
Per tutta quella notte hanno fatto gran gioia
Fin tanto che il giorno fu bello, chiaro il mattino[13].
Quando vollero mangiare, hanno trovato carne,
La trovano cucinata per quarantamila uomini;
Quando chiesero l'acqua gli fu preparata.
Vanno al ricco pozzo, che in più luoghi è forato
Ed era per magia minutamente scolpito
E riceve il condotto che viene dall'apertura.
Poi stendono le tovaglie sull'erba rugiadosa,
Non c'è, sotto il cielo, portata che lì non sia servita,
Ognuno la trova saporosa secondo i suoi gusti[14].
Dopo mangiato, vanno a divertirsi sul prato;
Chi desidera frutta prelibata o pregiate erbe rinomate
Ne può avere in abbondanza, senza alcun divieto.
Nella foresta l'esercito si è fermato tre giorni,
Finché giunse il quarto, e se ne deve tornare.
Alessandro guarda sotto il cespuglio
Di un rosso terebinto, a foglia molto larga

Et iert a oisiaus d'or menüement ouvree.
Une pucele vit, bele et encoloree
Ainsi come nature l'avoit enfaçonee.
Onques plus bele feme ne fu de mere nee,
La char ot blanche et tenre comme noif sor gelee;
La biauté de son vis durement li agree,
Car la rougor estoit aveuc le blanc mellee.
Qant li rois l'ot choisie et tres bien avisee,
Lors a dit a ses homes: «Une chose ai pensee:
Qui ceste feme avroit de cest convers getee
Tant que il la tenist en la soie contree
Bien en devroit on faire roïne coronee».
Dans Clins, li fieus Caduit, l'a sor un mul montee,
Ainsi com au roi plot ja l'en eüst portee.
Cele s'en voit porter, molt est espoëntee,
De la paor qu'ele ot quatre fois s'est pasmee,
Et regarde Alixandre, merci li a crïee:
«Gentieus rois, ne m'oci, franche chose honoree,
Car se g'iere plain pié de la forest getee,
Qu'eüsse une des ombres seulement trespassee,
Sempres seroie morte, tels est ma destinee».
Alixandres l'esgarde, plus iert bele que fee,
Por ce qu'ele ot plouré ot la color müee.
Mervelleuse pité l'en est au cuer entree,
A terre la fist metre, a Dieu l'a commandee.
Cele s'agenolla, a terre s'est clinee,
Molt demaine grant joie qant se vit delivree,
En la forest arriere s'en est tost retornee.
Puis ont une parole entr'eles porparlee,
Que l'ost convoieront belement a celee
Tant com l'ombre du bos porra avoir duree.
Cil de l'ost se mervellent, qui l'orent esgardee,
Torner vaurent arriere, quant au roi fu contee
Noveles que sa gent iert el bos retornee,

Ed era minutamente ornata di uccellini d'oro.
Vide una fanciulla, bella e colorita
Così come natura l'aveva modellata.
Più bella donna non fu mai nata da madre,
Le carni bianche, soffici come neve sopra la gelata;
La bellezza del viso gli piace immensamente,
Il suo rossore era misto al candore[15].
Quando il re l'ebbe scelta e ben bene guardata,
Disse allora ai suoi uomini: «Ho pensato una cosa:
Chi portasse questa fanciulla via da questo rifugio,
Così da tenersela per sé, nel suo paese
Ne dovrebbe fare certo una regina incoronata».
Il nobile Clito, figlio di Cadotto, l'ha messa sul mulo,
L'avrebbe subito portata via, come piaceva al re.
Ma lei, al vedersi portar via, si è molto spaventata,
Per la paura che ha avuto è svenuta quattro volte,
E guarda Alessandro e gli ha chiesto pietà:
«Nobile re, non mi uccidere, onorato e franco signore,
Se fossi di un solo passo tratta fuori dalla foresta,
Tanto solo da oltrepassare una di queste ombre,
Subito ne sarei morta, questo è il mio destino».
Alessandro la guarda, era più bella di una fata[16],
Poiché aveva pianto, aveva cambiato colore.
Una meravigliosa pietà gliene è nata nel cuore,
La fa mettere a terra, l'ha raccomandata a Dio.
Lei cadde in ginocchio, col capo chino a terra,
Dà grandi segni di gioia quando si vide liberata,
Indietro, nella foresta, se ne è tornata svelta.
Poi le fanciulle hanno scambiato un patto,
Accompagneranno l'esercito, dolcemente protette,
Tanto quanto potrà giungere l'ombra del bosco.
Quelli dell'esercito, che l'hanno vista, sono pieni di stupore.
Vorrebbero tornare indietro, ma quando fu data al re
La notizia che la sua gente sarebbe tornata nel bosco,

Mais li rois Alixandres a sa teste juree
Que se nus i remaint demie arbalestee,
Q'il le fera ardoir en fornaise enbrasee.

200

Alixandres apele les viellars ses conjure
Par cel Dieu qui forma trestoute creature
Si lor a demandé: «Par com faite aventure
Sont en cel bos ces femes? Est ce lois ou droiture?
Dont vienent et que vestent? Qui lor livre pasture,
Qant a trestoute m'ost ont trové fornesture?
Font en eles as dieus nisune forfaiture?
Ou ont eles trové jovent qui tant lor dure,
Qant je n'i ai trové tombe ne sepulture?».
Cil li ont respondu, qui sorent lor nature:
«A l'entree d'yver encontre la froidure
Entrent toutes en terre et müent lor faiture,
Et qant estés revient et li biaus tans s'espure,
En guise de flors blanches vienent a lor droiture.
Celes qui dedens naissent s'ont des cors la figure
Et la flors de dehors si est lor vesteüre,
Et sont si bien taillies, chascune a sa mesure,
Que ja n'i avra force ne cisel ne costure,
Et chascuns vestemens tresq'a la terre dure.
Ainsi comme as puceles de cest bos vient a cure,
Ja ne vaudront au main icele creature
Q'eles n'aient au soir, ains que nuit soit oscure».
Et respont Alixandres: «Bone est lor teneüre;
Ainc mais a nule gent n'avint tele aventure».

Il re Alessandro ha giurato sulla sua testa
Che se qualcuno resta indietro di mezzo tiro di balestra,
Lo farà ardere e bruciare nella fornace ardente.

200

Alessandro chiama i vecchi e li scongiura
Per quel Dio che ha formato ogni creatura
E gli ha domandato: «Per quale avventura mai
Queste donne sono nel bosco? È Legge o Giustizia?
Da dove vengono e come vestono? Chi dà loro da nutrirsi,
Se hanno trovato cibo per tutto il mio esercito?
Fanno forse, per ottenerne, torto agli dèi?
Dove hanno avuto questa gioventù che sempre dura,
Che non ho trovato né tombe né sepolture?».
E gli hanno risposto, poiché ne conoscono la natura:
«Quando arriva l'inverno con i suoi freddi,
Entrano tutte nella terra e cambia il loro aspetto,
E quando l'estate torna e il bel tempo si fa puro,
Come fiori bianchi giungono alla loro perfezione.
Quelli che spuntano da dentro hanno l'aspetto di corpi
E i petali del fiore sono il loro abbigliamento,
E ogni veste è così ben tagliata, ognuna su misura,
Che non c'è alcun bisogno di forbici né cucitura,
E ogni veste dura finché tornano nella terra.
Come alle fanciulle del bosco nasce un desiderio,
Non desidereranno al mattino queste creature
Nulla che non abbiano la sera, prima della notte oscura»[17].
E risponde Alessandro: «Mi piace quel che hanno;
Mai a nessun popolo occorse simile avventura».

IV*a* 14. Alessandro e il muro contro Gog e Magog

Aethicus Istricus, *Cosmographia* IV

[32]. [...] Gens ignominiosa et incognita, monstruosa, idolatria, fornicaria in cunctis stupris et lupanariis truculenta, a qua et nomen accepit, de stirpe Gog et Magog. Comedent enim universa abominabilia et abortiva hominum, iuvenum carnes iumentorumque et ursorum, vultorum et choradrium ac milvorum, bubonum atque visontium, canum et simiarum. Statura deforme, numquam lotus aqua, vinum paenitus ignorant, sal nullatenus utuntur, frumenta numquam usi. [...] Quae gens antechristi temporibus multa facient vastatione et eum deum dierum appellabunt. Cum semine pessimo eorum prosapia reclusa portas Caspias. Habent enim statura fuligine teterrima, crines corvini similitudinis, dentes stertissimos, camelorum multitudinem, quales et Bactria gignit, mulorum copiam velocissimorum magis quam Nabathei et Ismahelitae vel Hircani, canes fortissimos ultra omnes generationes ingentesque ita ut leones, pardus et ursus peremant.

[33]. Alexander enim Magnus Macedo hanc generationem capere nec subicere potuit, multis nimpe vicibus exercitum vel aciem contra eos direxit et non potuit superare. Qua in re considerans eorum ferocitatem et aviditatem, loca munitissima atque tutissima, montuosa ac silvestria obstupefactus ad satrapas suos, ut hic sofista ait, dixisse fertur: Terrarum regna et regiones a mundi climatibus ambivimus, gentes sapientes

IV*a* 14. Alessandro e il muro contro Gog e Magog

Etico Istrico, *Cosmografia* IV*

[32][1]. [...] [I Turchi] sono un popolo infame e sconosciuto, mostruoso, idolatra, corrotto nei costumi sessuali, violento e truculento (per questo così si chiama)[2], della stirpe di Gog e Magog[3]. Essi mangiano tutto ciò che di repellente e orribile[4] esiste, aborti e carni di giovani uomini e cavalli, e di orsi e di avvoltoi, anche di caladrî e di sparvieri[5], di barbagianni e di buoi selvatici, di cani e di scimmie. Il loro corpo è deforme, e non si lavano mai con l'acqua. Non conoscono affatto il vino, non usano per nulla il sale, e non hanno mai utilizzato neppure il frumento. [...] Questo popolo nel tempo dell'Anticristo[6] devasterà ogni cosa in lungo e in largo: e quel Dio lo chiameranno Dio di quei giorni. La loro prosapia fu rinchiusa al di là delle Porte Caspie, con il peggiore dei semi. Il loro corpo è assolutamente spaventoso, nero come la fuliggine[7], i capelli sembrano penne di corvo[8], denti ringhiosissimi[9]; hanno un'infinità di cammelli del tipo di quelli che nascono anche in Battria, un gran numero di muli velocissimi, più di quelli dei Nabatei, degli Ismaeliti e degli Ircani, cani fortissimi, più di qualsiasi altra razza e di corporatura così grossa che possono uccidere leoni, leopardi e orsi.

[33]. Alessandro il Grande di Macedonia non riuscì a catturare e neppure a sottomettere questa stirpe di uomini, pur lanciando contro di essi in più occasioni i propri soldati in armi: non pervenne mai a vincerli. Si dice che Alessandro, tenuto conto della ferocia e dell'avidità di quella gente, l'apparato di difesa estremamente sicuro del territorio per via dei monti e delle foreste, così dicesse attonito[10] rivolgendosi ai suoi satrapi, secondo quanto riferisce il Saggio che è nostra fonte[11]: «Io ho attraversato e conquistato i regni e le regioni della terra intera, sotto ogni clima, ho

et rationabiles vastantes adtrivimus, populum inclitum, sublimen ac sincerem, ab India Magna usque meridiem et ab Aethiopia usque occiduum maris cuncta lustravimus, quod utilitatis causa aut necessitatis extitit tot sanguinem hominum fundere et ultionem capere domesticarum gentium. Idcirco omnes inferorum demones et adversariorum falanga huc reliquimus in humanam speciem latentes, heu ne quando audiant vel percipiant mellifluam et uberrimam mundi gloriam et abundantiam et regna inclita, cuncta bona et optima omnemque decorem et pulchritudinem hominum, ne forte inruant in universam superfaciem terrae et quasi panem cuncta decerpiant ac degluttiant. O et tu aquilon, mater draconum et nutrix scurpionum, fovea serpentium lacusque demonum, facilius fuerat in te obturationem inaccessibilem fore velut infernum quam tales gentes parturire. Cogitabat enim, qualem ingenium aut artem eos obstrueret et non praevaluit propter magnitudinem maris vel montium. Tamen omnibus diebus vitae suae inmensa molestia idemque passus fuit, quid ob hoc agere deberet. [...]

[41]. [...] Alexander Magnus [...] congregavit aes plurimum et fudit colomnas mirae magnitudinis et portas et limina et seras et minans minavit eos et omnem subolem eorum et inclusit eos ad ubera aquilonis in anno uno et mensibus quattuor erexitque portas et limina et serracula mirae magnitudinis et induxit ac linivit eas assincitum bitumen incognitum in orbe terrarum nisi in insolam, unde superius scripsimus. Tanta enim vehementia habere adscribetur, ut neque acumen aut ferro incidatur neque ignem aut aquam dissolvatur. Tamen dei providentiam huic magno principe credimus fuisse ostensum et non inmerito magnus dici potest, qui tam utilia argu-

schiacciato e saccheggiato razze sagge e perfettamente normali, ho passato in rassegna i popoli illustri, nobili e schietti, dall'India Maggiore fino a mezzogiorno e dall'Etiopia fino all'estremo Occidente, dove il sole tramonta nel mare. È stato per ragioni di utilità e di necessità che ho dovuto versare tanto sangue umano e infierire contro gente che abita la sua terra. È per questo che abbiamo lasciato quaggiù, nascosti sotto spoglie umane, tutti i demoni dell'inferno e l'intero esercito degli avversari: ahimè, voglia il cielo che non sentano descrivere e non percepiscano direttamente[12] la dolcezza e l'abbondanza straordinaria della gloria mondana, la sublimità del potere supremo, la dovizia dei beni materiali e ogni creazione umana elegante e bella e quindi non dilaghino sull'intera superficie terrestre, e strappino via, inghiottendolo come il pane, tutto ciò che trovano[13]. E tu Aquilone[14], madre di dragoni e nutrice di scorpioni, fossa di serpenti e lago di demoni: sarebbe stato più facile porre in te una Chiusura[15] invalicabile come l'Inferno, che lasciarti dare alla luce queste popolazioni». Si mise a pensare[16] quale potesse essere l'artificio o il manufatto capace di tenerli rinchiusi: e per la smisurata grandezza del mare e dei monti non riusciva a trovarlo. Ma un giorno dopo l'altro, per tutta la vita, continuò a tormentarsi pensando a quel che era necessario fare per risolvere questo problema. [...]

[41]. [...][17] Alessandro Magno raccolse una grande quantità di bronzo e, fondendolo, tirò su delle colonne di mirabile grandezza, e porte e stipiti[18] e catenacci, e con forza li spinse laggiù, loro e i loro figli[19], e in un anno e quattro mesi li rinchiuse nelle terre del Nord, e innalzò porte e stipiti e catenacci di mirabile grandezza[20], e vi mise tutt'intorno del bitume «asincito», sconosciuto in tutta la terra, salvo che nell'isola di cui abbiamo scritto più su[21]. A questo materiale si attribuisce una così grande robustezza, che non si riesce a scalfirlo con nessuna punta o arma metallica, e neppure a demolirlo, né con l'acqua, né con il fuoco. Secondo noi fu la provvidenza di Dio a indicarlo a quel grande re. E proprio per questa ragione Alessandro può essere chiamato «il

menta agrestium hominum vesaniam retrudendam adinvenit, quorum solutionem temporibus antechristi in persecutionem gentium vel ultionem peccatorum credimus adfuturam.

Grande»: perché inventò tanti strumenti utili a respingere la follia degli uomini selvaggi, che un giorno verranno certamente liberati[22], quando giungerà il tempo dell'Anticristo, perché perseguitino i popoli pagani e puniscano i peccatori.

b) Mondi altri

IV*b* 1. Dindimo, re dei Bragmani

Collatio Alexandri et Dindimi

Alexander imperator cum ei non sufficeret imperium Macedoniae neque se voluisset nominari filium Philippi, dicebat se esse filium Ammonis dei, quamvis secundum veritatem esset cognita nativitas illius, et quia videbatur esse victor super alios, aliam sibi naturam mutare voluit et filium dei Ammonis se esse dicebat. Sicut sol, sic exiit a regione Macedoniae et totum mundum perambulans, antequam ad Babiloniam appropinquaret, subiugavit sibi Asiam et Europam velut parva loca, venit, ut videret partes nostrae terrae; quam cum vidisset, haec in sensu suo dicebat orando: «Sapientia, quae es caput omnium virtutum, et per quam fit sermo ex ore nostro, et perquiris et vides omnem scientiam et iustis et iniustis reddes secundum facta illorum, rogo te, esto mihi placabilis, ut possim pervenire ad ea, que desidero, hoc est, ut possim cognoscere bonitatem et sapientiam Bragmanorum».

Bragmani vero, qui et Indi, dicebant ista Alexandro regi: «Venisti ad nos, ut cognosceres sapientiam nostram. Nos enim talem voluntatem cum placido animo suscipimus, et quod rex desiderat, in vita et in consuetudine nostra potestis cognoscere. Sapiens enim alteri homini debet imperare, non ut alter imperet illi. Sed quoniam huiusmodi nobis non credidisti, eo quod usque modo male fuit dictum tibi de nobis a

IV*b* 1. Dindimo, re dei Bragmani

*Lo scambio epistolare di Alessandro con Dindimo**

Alessandro imperatore, poiché non gli era sufficiente l'impero di Macedonia e non voleva essere chiamato «figlio di Filippo», diceva d'essere figlio del dio Ammone[1], per quanto la sua nascita fosse chiaramente conosciuta nella sua piena verità; e dal momento che era convinto d'essere vincitore su tutti gli altri, volle mutare la propria natura: e per questo si proclamava figlio del dio Ammone. Come il sole, così egli sorse dalla terra di Macedonia, e attraversando il mondo intero, prima di avvicinarsi a Babilonia sottomise a sé l'Asia e l'Europa come se fossero luoghi di piccole dimensioni, e venne per vedere con i suoi occhi la nostra terra. Una volta che fu giunto, e la vide[2], pregando nell'intimo del suo cuore diceva così: «O Sapienza, tu che sei l'origine di tutte le virtù: è grazie a te che sulla nostra bocca sbocciano le parole; tu indaghi e vedi tutto ciò che è oggetto di conoscenza, e rendi ai giusti e agli ingiusti secondo le azioni che hanno compiuto. Io ti prego, sii clemente nei miei confronti, e fai ch'io possa giungere alla meta a cui ambisco: fai sì ch'io possa conoscere la virtù e la sapienza dei Bragmani»[3].

I Bragmani, che sono Indiani[4], al re Alessandro rispondevano così: «Tu sei giunto fino a noi per conoscere la nostra sapienza. Noi accogliamo questo tuo desiderio con animo pacato: quel che tu desideri, o sovrano, nella nostra vita e nei nostri costumi, quando li conoscerai, potrai scoprirlo: perché il sapiente deve governare sugli altri uomini, e non viceversa. Ma tu non hai creduto in noi in questa maniera, perché finora hai avuto informazioni

Calano. Iste enim Calanus fuit apud nos homo pessimus, per quem homines de Grecia cognoverunt Bragmanos; sed perfecte eos cognoscere non potuerunt, quia ille Calanus non fuit noster, eo quod amavit divitias, quas nos non amamus. Cui non sufficiebat bibere aquam de Tababeno fluvio et manducare lac et omnia, quae ad utilitatem sapientiae pertinent. Ille traxit ad vitia voluptatis. Nullus autem ad focum de nobis sedet pro frigore; nullos dolores aliquando corpora nostra sentiunt, sed dum vivimus, sanitatem semper habemus. Naturaliter enim liberi sumus ab omnibus divitiis et uno termino mortis vita nostra finitur, quia nullus de nobis plus vivit de altero; et si aliquis fuerit, qui audierit de bonitate nostra et voluerit aliquam malitiam seminare inter nos, non potest mutare consuetudinem nostram. [...]

Considera ergo, quanti inimici sint in corpore humano, id est oculi, aures, nares, venter et alia membra, quibus diebus vitae suae humanum genus servit, et cum istis moritur et omnia mala per istos facit, et verus fortis est, qui desideria istorum occidere potest. Nos autem Bragmani omnes inimicos, quos in corpore habuimus, occisos habemus et ideo inimicos, quos foris habemus, non timemus, sed securi semper et sine aliquo timore vivimus. Silvam videmus, caelum suspicimus et semper audimus cantationes de omnibus aucellis. Corpora nostra cooperta habemus de frondibus arborum et fructus arborum manducamus, aquam bibimus, laudes Deo semper canimus et desideramus vitam futuri seculi et non desideramus ullam causam audire, quae ad utilitatem non pertinet, et non loquimur multa, sed cum locuti fuerimus – non dicimus nisi veritatem – et statim tacemus. Vos autem dicitis multa, quae debeant fieri, et non facitis; sapientem non alium tenetis, nisi

scorrette da Calano[5]: il quale fu uno tra noi uomo quanto mai malvagio, attraverso cui i Greci hanno avuto notizia dei Bragmani. Però non hanno potuto conoscerci in maniera puntuale, giacché questo Calano non fu un vero Bragmano, dal momento che amava le ricchezze, che noi non amiamo. A lui non bastava bere l'acqua del fiume Tababeno[6] e cibarsi di un po' di latte e quant'altro può giovare all'acquisizione della saggezza. Egli invece scivolò nei vizi e nella voluttà. Quanto a noi, non ci sediamo mai accanto al focolare per reagire al freddo; il nostro corpo non sente mai un dolore: ma viviamo per tutta la vita in salute perfetta. Siamo naturalmente liberi rispetto a qualsiasi ricchezza, e la nostra vita si chiude con la morte a un limite uguale per tutti, e non c'è uno di noi che viva più di un altro. E se qualcuno, sentendo esaltare la nostra rettitudine, decidesse di seminare zizzania fra di noi, non riuscirebbe a cambiare i nostri costumi. [...]

Pensa a quanti nemici si nascondono nel corpo dell'uomo: intendo dire gli occhi, le orecchie, il naso, il ventre e tutte le altre membra, a cui il genere umano si sottomette ogni giorno della propria esistenza; con la loro morte l'uomo muore anche lui, ed è a causa di questi nemici che compie tutte le azioni colpevoli. È davvero forte colui che riesce a uccidere i loro desideri. Noi Bragmani tutti i nemici che si erano nascosti nel nostro corpo li abbiamo uccisi, e non abbiamo alcun timore di quei nemici che ci minacciano da fuori: ma viviamo sempre senza preoccupazioni e senza alcun timore. Intorno a noi gli occhi vedono solo la foresta, e al di sopra il cielo; giorno e notte stiamo ad ascoltare il canto degli uccelli di ogni tipo. Il corpo lo copriamo con le fronde degli alberi, e degli alberi mangiamo i frutti; beviamo acqua, e non smettiamo di cantare le lodi di Dio, e il nostro desiderio va alla vita del mondo che deve venire, e non c'importa di nulla[7] che non sia strettamente utile. Non parliamo molto: detto ciò che dovevamo dire (e diciamo solo la verità!) ci zittiamo subito. Voi, invece[8], non fate che parlare di ciò che si deve fare, e poi non lo fate; per voi un uomo è saggio se sa chiacchierare, raccontare sto-

qui sapit fabellare, hominem; sensum vestrum in lingua habetis et tota vestra sapientia in bucca vestra consistit. Aurum et argentum colligitis et desideratis habere multos servos et maximas domos et honores habere cupitis, et tantum manducatis et bibitis, quantum et alter homo manducat et bibit. Habetis semper vestimenta mollia et delicata; et de malo, quod facitis, quando paenitentiam exinde levatis, sic loquimini contra vos ipsa mala, quae facitis, velut contra inimicos soletis loqui. Quamvis tamen habeatis potestatem in lingua vestra multa loquendi, tamen longe meliores sunt illi, qui sciunt tacere. Ponitis super vos gloriosum ornatum, mittitis aurum in digitos vestros; vos quoque sicut feminas videmus ornatos. Unde sciatis, quia de hac causa, unde vos speratis esse maiores, ad veram utilitatem nihil vobis prodest; de auro enim non fiunt beatae animae neque corpora humana exinde satiantur, sed magis de hac causa vitiantur. Nos autem Bragmani, qui cognovimus veritatem et scimus ipsam naturam auri, quando sitimus, imus ad fluvium, ut bibamus aquam, et calcamus aurum cum pedibus nostris. Aurum enim non potest tollere famem neque sitim; non venit aliqua egritudo propter aurum ad hominem; nam curatio egroti hominis refrenatio cupiditatis est. Et si sitierit homo et biberit aquam, tollitur sitis eius; similiter et si esurierit homo et manducaverit, cessat fames eius. Si igitur eodem modo et de eadem natura aurum esset, cum desideraret homo illud et acceperit, sine dubio cupiditas ipsius cessaret; sed ideo malum est aurum, quia cum incipiet homo illud habere, plus crescit ipsa cupiditas. [...] Propter cupiditatem, quam habuit Calanus, concupivit illa omnia et ideo non potuit nobiscum habitare neque inter istas silvas securiter vivere, quomodo nos vivimus. Ille miser perdidit animam suam propter cupiditatem et ideo non potuit esse amicus noster neque istam securitatem habere, quam nos habemus, neque illam gloriam sperare, quae promittitur in futuro seculo.

rie[9]; nella lingua per voi sta l'intelligenza, e tutta la vostra sapienza vi si raccoglie in bocca. Dell'oro e dell'argento fate raccolta, e desiderate avere molti servitori, e case grandissime, e bruciate per gli onori, e dovete mangiare e bere tanto, quanto gli altri mangiano e bevono. Portate sempre abiti morbidi, delicati e voluttuosi; e quanto al male che fate, anche quando vi pentite e fate penitenza, parlando di voi vi accusate degli stessi mali che di solito contestate ai vostri nemici. La vostra lingua ha il potere di dire molte cose: però sono di gran lunga migliori coloro che sanno tacere. Voi indossate abbigliamenti scintillanti e vanagloriosi, alle dita mettete anelli d'oro; ai nostri occhi apparite coperti di ornamenti come le donne[10]. Vogliamo che sappiate come tutto questo, grazie a cui sperate d'essere migliori e più grandi, non può giovarvi affatto nel senso dell'utilità vera: dall'oro, infatti, le anime non sono rese sante, e neppure il corpo dell'uomo si sazia di oro; anzi, a causa sua scivola sempre più nel vizio. Noi Bragmani, invece, abbiamo cognizione della verità e conosciamo la vera natura dell'oro: quando abbiamo sete, andiamo al fiume e beviamo la sua acqua, e l'oro lo calpestiamo sotto i piedi. L'oro, infatti, non è in grado di togliere la fame e la sete; l'oro non cura nessuna malattia all'uomo[11]: la cura dell'uomo malato consiste nel tenere a freno la cupidigia. E se uno ha sete e beve dell'acqua, si toglie la sete; e così se ha fame e mangia qualcosa, la sua fame scompare. Se l'oro avesse questa natura e questa virtù, quando l'uomo lo desidera e lo ottiene la sua bramosia dovrebbe cessare subito: l'oro invece è cattivo[12], perché da quando l'uomo ha incominciato a possederlo, è aumentata la sua cupidigia. [...] Per la cupidigia che aveva in sé Calano desiderò tutti i beni che ho detto: e perciò non poté più abitare insieme a noi, e vivere con tranquillità in questi boschi così come noi vi abitiamo. Lui, pover'uomo, perdette l'anima sua per la cupidigia, e quindi non poté essere amico nostro né godere di questa tranquillità che noi godiamo, né sperare in quella gloria che ci viene promessa nel tempo che deve venire[13].

IV*b* 2. Socrate [= Diogene] e il re

Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, *exemplum* XXVIII

Proverbialiter enim Socratem dicunt seculares tumultus devitantem et agrestem vitam cupientem nemus incoluisse et tugurii loco dimidium inhabitasse dolium, cuius fundum vento opponebat et ymbri et quod erat apertum iocundo soli. Quem venatores regis inventum dum intuerentur et illuderent quoniam pediculos suffocantem, ceperunt avertere radiorum solis amenitatem. Quibus ille placido vultu ait: «Quod michi non datis, auferre mihi non presumatis». Talibus irati eum de lare quo degebat expellere voluerunt et in devia abducere, ne pretereuntis oculos domini tam vilis persona offenderet. Quod non valentes minati sunt ei dicentes: «Vade ne quid mali ex protervitatis studio tibi contingat, quia rex noster et dominus cum familiaribus suis et primatibus est hac parte transiturus». Illos autem in se latrantes philosophus intuens: «Non est, inquit, vester dominus meus dominus, sed pocius mei est servi servus». Quod audientes et novercali vultu eum respicientes quidam eum detruncare proposuerunt, minus vero improbi donec regis sentenciam audirent, parcere ei decreverunt. Dum vero in hunc modum decertarent, rex adveniens et que causa litigii foret perquirens que gesta fuerant vel dicta famulis referentibus cognovit. Volens itaque rex que sibi relata erant tur-

IV*b* 2. Socrate [= Diogene] e il re

Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXVIII*

È divenuto quasi proverbiale quel che si dice di Socrate[1]: che evitava la folla e amava la vita dei campi, e abitava in un bosco e viveva in una botte tagliata a metà, come se fosse la sua capanna: si difendeva dal vento e dalla pioggia opponendo loro la parte chiusa, e quando il sole brillava la girava da quella aperta. I cacciatori del re lo scovarono gettando un'occhiata nella botte, e incominciarono a prenderlo in giro perché se ne stava lì fermo a schiacciare i pidocchi; ma così facendo gli impedivano di godere della luce del sole. Tranquillo, con il sorriso sulle labbra, Socrate disse: «Non crederete di togliermi quello che non mi date!»[2].

Irritati con lui, i soldati decisero di mandarlo via da quel luogo in cui passava la vita buttandolo lontano dalla strada, perché la vista d'un uomo così miserabile non offendesse il loro signore, se per caso fosse passato da lì. Non ci riuscirono, e allora lo minacciarono gridando: «Bada bene a non cacciarti in qualche guaio per la tua inclinazione all'insolenza, dal momento che il nostro re e signore sta per passare da queste parti in compagnia dei suoi domestici e degli uomini più eminenti della corte».

Il filosofo, immobile, li guardava dritto negli occhi mentre quelli gli abbaiavano contro. Poi disse: «Il vostro signore non è il mio signore: al contrario, è il servo del mio servo». A queste parole alcuni dei soldati, con volto minaccioso, proposero di tagliargli la testa; i meno feroci, invece, decisero di perdonarlo, e di aspettare la decisione del re. Proprio mentre stavano discutendo così aspramente sopraggiunse il re. Pretese di conoscere immediatamente le ragioni del contrasto, e i suoi servi gli raccontarono tutta la storia, soprattutto le parole di Socrate. Il re volle chiarire se le infamie che gli riferivano fossero vere o false, e si avvicinò

pia verane an ficta fuissent cognoscere, ad philosophum properavit et inquirens quid de se philosophus dixerit, sicut prius famulis ita nunc sibi eum sui servi servum esse asseruit. Quorum sententiam verborum rex benigno affatu diligenter enodari sibi postulavit. Ad quem philosophus servata vultus dignitate leniter inquit: «Voluntas quidem subiecta est et servit michi, non ego sibi. Tu e converso subiectus es voluntati et sibi servis, non ipsa tibi. Itaque servus es eius qui michi servit». Tunc rex defixo paululum visu sic cepit loqui: «Ut patet in verbis tuis, nichil mee potenciam glorie vereris». Cui philosophus in angustam sue mentis sedem receptus ait: «Scis ipse nimium tibi ambicionem mortalium rerum dominatam fuisse et materiam gerendis rebus te obtavisse, quo ne virtus tua ut ipse fateris consenesceret tacita; sed ob cupidinem glorie sicut rei sinceritas est fecisti adipiscende. Que gloria quam sit exilis et tocius vacua ponderis, sic considera: Tue preterite glorie potencia utpote que iam nulla est, metuenda non est; sed neque futura, cuius eventus dubitabilis est et incertus; de presenti constat quia ita parva est quod momentanea quasi in ictu oculi sit annullanda: ob hoc ergo in nulla parte sui est formidanda». Perceptis denique philosphi verbis rex ait complicibus suis: «Servus Dei est! Videte ne quid molestum ei faciatis aut inhonestum».

al filosofo, chiedendogli che cosa avesse detto sul suo conto: e quello, ripetendo per filo e per segno quanto avevano appena detto i messi, ribadì che il re era solo il servo del suo servo. Con calma, in tono affabile e ben disposto, il re gli chiese di sciogliere il nodo di quella frase sibillina[3]; senza scomporsi, pacatamente e con un'espressione di grande dignità il filosofo replicò: «Vedi: la mia volontà mi è sottomessa, e non sono io che "servo" lei, ma lei che "mi serve". Nel tuo caso, invece, sei tu a essere sottomesso alla tua volontà, "le servi", non è lei che "serve" te. Ecco perché dico che tu sei servo di colei che "mi serve"»[4].

Per un attimo il re lo guardò fisso. Poi riprese a parlare: «Dalle tue parole risulta chiaro che del mio potere, della mia fama, tu non hai alcun rispetto». Il filosofo, dopo essersi raccolto nella stanza angusta della sua mente, rispose: «Tu stesso sai che fin troppo ti ha dominato l'ambizione legata alle cose terrene e che hai scelto d'occuparti di cose di tale importanza che, come tu stesso dici, il tuo valore e la tua fama non perdessero vigore, lungo il tempo, nel silenzio. Ma questo tu l'hai fatto (a voler dire proprio tutta la verità) per la tua bramosia di conquistare la gloria. Rifletti un poco, allora, sulla fragilità e sulla vuotezza assoluta di questa gloria, che non ha alcun peso: il potere della tua gloria passata è ormai del tutto inesistente, e quindi non dev'essere temuto; ma neppure si potrà temere il potere futuro, la cui manifestazione è ancora incerta, sottoposta all'imprevedibilità; quanto poi al presente, questo potere è in modo palese così poca cosa, che può esser cancellata all'istante, quasi in un batter d'occhio. Per questo non si deve aver paura del potere, in nessuno dei suoi aspetti».

Udito questo discorso del filosofo, il re concluse dicendo ai suoi compagni: «Davvero costui è un servo di Dio![5] Vi ordino di non fargli nulla di spiacevole o disonorevole».

IV*b* 3. I Gimnosofisti

Alexander and Dindimus

How alixandre partyd þennys

Whan þis weith at his wil · wed*ur*ing hadde,
Ful raþe rommede he · rydi*n*ge þedirre.
To oridrace wiþ his ost · alixandre wend*us*,
Þere wilde contre was wist · & wondurful peple,
Þat weren proued ful proude · & prys of hem helde.
Of bodi wente þei bar · wiþ-oute any wede,
& hadde graue on þe ground · many grete cauys,
Þere here wonnynge was · wyntyrus & somerus.
No syte nor no sur stede · soþli þei ne hadde,
But holus holwe in þe ground · to hide*n* hem inne.
Þe proude genosophistiens · were þe gom*us* called;
Now is þat name to mene · þe nakid wise.
Wan þe kiddeste of þe cauus · þat was king holde
Hurde tiþinge telle · & toknynge wiste,
Þat alixandre wiþ his ost · atlede þidire,
To be holden of hem · hure hieȝest prynce,
Þanne weies of worschipe · wittie & quainte
Wiþ his lettres he let · to þe lud sende.
Þanne southte þei sone · þe forsaide prynce,
& to þe schamlese schalk · schewden hur lettres;
Þanne raþe let þe rink · reden þe sonde,
Þat newe tiþinge [tid] · it tolde in þis wise.
«Þe gentil genosophistiens · þat goode were of witte,
To þe emp*er*our alixandre · here answer*us* wreten,
Þat is worschipe of word · worþi to haue,
& is conquerour kid · in contres manie. –
Vs is sertefied, seg · as we soþ heren,

IV*b* 3. I Gimnosofisti

*Alessandro e Dindimo**

Come Alessandro si partì da quel luogo

Quando il tempo trovò che aveva voluto,
Si diede tosto a viaggiare cavalcando fin là.
Alessandro coi suoi giunge a Oridrace[1],
Ov'è landa selvaggia e gente stupenda
Che superba si sa e ha stima di sé[2].
Vanno nudi nel corpo, senz'alcun indumento,
Scavano in terra molte grandi caverne
Dove vivono sempre d'inverno e d'estate.
Non hanno città né dimora sicura,
Ma vuote spelonche per nascondersi in terra.
Gimnosofisti si chiamano quegli uomini alteri,
E il nome significa nudi sapienti.
Quando colui che dei cavernicoli re è onorato
Sentì notizia girare e seppe segno sicuro
Che Alessandro tentava di passar con l'armata
Perché l'avessero a sommo dei principi loro,
Allora a onorarlo in maniera sapiente
Comandò che inviassero una lettera a lui.
Cercano quindi il signore suddetto,
La lettera mostrano allo svergognato[3];
Ordina presto che si legga il messaggio
Che annunzia notizie al modo seguente:
«I gimnosofisti gentili[4] che sapienza hanno buona
All'imperatore Alessandro mandano risposta,
Ch'è degno d'avere l'onore del mondo
E vincitore è famoso in tanti paesi –
C'è noto, signore[5], per vero sappiamo

Þat þou hast ment wiþ þi men · among*us* vs fare.
But 3if þou, king, to us come · wiþ caire to fi3hte,
Of us getist þou no good · gome, we þe warne.
For what richesse, rink · vs mi3ht þou bi-reue
Whan no wordliche wele · is wiþ us founde?
We ben sengle of us silf · & semen ful bare,
Nouht welde we now · but naked we wende;
& þat we happili her · hauen of kynde
May no man but god · make*n* us tine.
Þei þou fonde wiþ þi folk · to fi3hte wiþ us alle,
We schulle us kepe on-cau3t · oure cau*us* wiþ-inne;
Neuere werrede we · wiþ wi3th up-on erþe,
For we ben hid in oure holis · or we harm lacche».
Þus saide soþli þe sonde · þat þei sente hadde;
& al so cof as þe king · kende þe sawe,
Newe lettres he let · þe lud*us* bi-take,
& wiþ his saw*us* of soþ · he sik*ur*ede hem alle,
Þat he wolde fare wiþ his folk · in a faire wise
To bi-holden here hom · & non harm wirke.
So haþ þe king to hem sente · & siþe*n* wiþ his peple
Kair*us* cofli til hem · to kenne of hure fare.
But whan þei sien þe seg · wiþ so manie ryde,
Þei were a-grisen of his grym · & wende gref þolie.
Faste heiede þei to holis · & hidden hem þere,
& in þe cau*us* hem kepte · fro þe king sterne.
Þanne were*n* from hem went · wifis & children,
Wiþ oþ*ur* bestus aboute · þat hem bi ferde.
Aftur ferde alixandre · & askede hem sone,
By ludus of þe langage · how þei leue mi3hte?
And 3if þei ne hadde none holis · on þe holw erþe,
As hadde þe weies þat were · here wordliche mak*us*?
Þanne þei caire wiþ þe king · hur cau*us* to schewe,
& kennen þe conquerour · hur costom*us* alle,
& saide «seg, to us silf · sofisen þis cau*us*,

Che vuoi con l'armata passare fra noi.
Ma se vieni, o re, con intento di guerra,
Nulla otterrai, noi qui ti avvertiamo.
Quale ricchezza puoi prendere a noi
Che non deteniamo alcun bene terreno?
Semplici[6] e spogli sembriamo del tutto,
Nulla in possesso, nudi andiamo per via;
E quel che per caso abbiam da natura
dio[7] solo, non altri, può farci perdere.
Se anche coi tuoi provi a combatterci,
Ci terremo liberi nelle nostre caverne;
Mai abbiam guerreggiato con uomini al mondo,
Ché ci ascondiamo nei buchi prima d'esser colpiti».
Così davvero diceva il messaggio mandato;
E appena il re ha udito le loro parole,
Altra lettera invia a quegli uomini,
E tutti assicura con detti sinceri
Che passerà con sua gente in maniera leale
Per veder le dimore e non fare alcun male.
Così il messaggio del re; e poi con i suoi
Da essi si reca, a saperne lo stato.
Ma quando con tanti cavalcare lo videro,
La sua ira temettero e dolori s'attesero.
Alle spelonche s'affrettano, si nascondono là,
Nelle cave si chiudono, via dal re duro.
Lì lasciano allora mogli e bambini
Con altri animali[8] che attorno si stanno.
Avanza Alessandro, e subito chiede
Per mezzo d'interpreti come possano vivere,
Se non hanno nella terra vuota caverne
Come gli uomini, invece, loro mariti.
Accompagnano il re, le spelonche gli mostrano,
Il conquistatore informano dei loro costumi:
«Sire, a noi bastano queste caverne,

Of oþ*ur* hous þan her arne · haue we no nede».
Whan alle þei til alixandre · hadde answere i-ȝoulde,
Þe king cortais i-kid · cofliche saide,
«For i haue founde ȝou folk · faiþful of speche
Me to lere of ȝour lif · with-oute les tale,
Ȝernes now of my ȝift · þat ȝou leue were,
& what it be þat ȝe bidde · ȝour bon*us* i graunte».
Þ*a*nne saide þei, «wordlich weiȝ · we wische of þi ȝifte
Ai-lastinge lif · to lacchen up-on erþe;
Þat us derye no deþ · desire we nouþe,
For oþ*ur* wordliche won · at wille we haue».
«Nai, sertus», saide þe noble · «þ*a*t may not be graunted
Of me, þat miȝhteles am · my silf so to kepe.
I am sikur of my silf · to suffre min ende;
I ne haue no lordschipe of lif · to lengþe my daies».
«Seg», saide þei again · «syn þou so knowist,
Þat þe is demed þe deþ · to dure nouht longe,
Whi farest þou so fihtinge · folk to distroie,
& for to winne þe word · wendest so romme?
How miȝht þou kepe þe of sckaþe · w*ith* skile & w*ith* troupe
Aȝeins ryht to bi-reue · rengn*us* of kingu*us*?»
Þanne agayn saide þe gome · wiþ a good chere,
«Þorou þe grace of god · i gete pat .i. haue.
Þei han demed me, or deþ · þorou dintus of miȝhte,
Of erþe to be emp*e*rour · in euerych a side.
Sin i haue grace of pat graunt · g*r*immest to worþe,
I wrouthe wrecheli now · & wraþede drihte*n*,
Ȝif i for dul of any deþ · my destene fledde,
Þat is markid to me · & to no mo kingu*us*.
Men seþ wel þat þe see · seseþ & stinteþ,
But whan þe wind on þe wat*ur* · þe waw*us* arereþ.
So wolde .i. reste me raþe · & ride ferþe,
Neuere to gete more good · no no gome derie,
Bute as þe heie heuene good*us* · wiþ herteli pouht*us*

D'altre case che siano non abbiamo bisogno».
Quando tutti a Alessandro risposta hanno data,
Il re parla, famoso per la sua cortesia:
«Poiché v'ho trovato con sincere parole
Della vostra vita informarmi senza falsi racconti,
Chiedetemi il dono che più caro vorreste,
E qualunque esso sia, a voi lo concedo».
Dissero allora: «O uomo del mondo,
Vita eterna vogliamo aver sulla terra;
Ti chiediamo che morte non ci faccia del male:
A volontà possediamo altri beni mondani».
«No, certo», risponde, «ciò non posso concedere,
Impotente a esser tale sono io stesso.
Anch'io son sicuro di soffrire la mia fine;
Non ho signoria sulla vita, a allungare i miei giorni»[9].
Ripresero quelli: «Se dunque lo sai,
Che t'è fato la morte, non a lungo durare,
Perché vai combattendo a distruggere genti
E per vincere il mondo lontano da casa?
Come eviti danno con verità e ragione
Mentre a torto togli ai re i loro troni?».
Allora rispose con affabile volto:
«Per grazia di dio tutto questo conquisto.
Essi[10] m'han destinato, prima ch'io muoia,
A imperare con forza su tutta la terra.
Poiché sono per grazia più di tutti temuto,
Stolto agirei adirando il Signore,
Se temendo la morte fuggissi il mio fato
Ch'è segnato per me, non per altri sovrani.
Ben si vede che il mare si calma e si placa[11]
Se il vento non agita onde sull'acqua.
Così riposo io vorrei, e a casa tornare,
Né più conquistare e ad alcuno far male,
Ma del cielo gli dèi con audaci pensieri

So a-wecchen my wit · & my wil chaungen,
Þat .i. mai stinte no stounde · stille in o place,
Þat i ne am temted ful tid · to turne me þenn*us*.
& sin we wetin hur wil · to worchen on erþe,
We mowe be soþliche isaid · hur seruaunt*us* hende.
3if god sente euery gome · þ*at* goþ up-on molde
Wordliche wisdam · & wittus iliche,
Betur mi3hte no burn · be þan an oþ*ur*;
A-pere mi3hte þe pore · to p*ar*te wiþ þe riche.
Þanne ferde þe worlde as a feld · þat ful were of bestes,
Whan eueri lud liche wel · lyuede up-on erþe.
For þat enchesoun god ches · oþ*ur* chef kingu*us*,
Þat scholde maistrus be maad · ou*ur* mene peple;
And me is markid to be · most of alle oþ*ur*e,
For-þi y chase to cheue · as chaunce is me demed».

IV*b* 4. Le Amazzoni

Brandr Jónsson, *Alexanders Saga* VIII

Þrim nottom eptir þetta þing er fyR var fra sagt kemr Alexander með her sinn íþat land er Hircania heitir. oc siðan er hann fek vnnet þat land. oc sa vandi svikare Narbazones varð handtekinn er svikit hafðe Darium. en eigi drepinn sva kom hann orðom firir sec. þa kemr til herbuða konungs drottning su af Amazonia er Kalestris heitir. oc .cc. meyia þeira með henne er adansca tungu mego vel heita sciallðmeyiar. þesse drottning reð londum allt ímillum þess micla fiallz er Cauca-

La mente mi spronano, il volere mi cambiano,
Che mai fermarmi non posso un istante in un posto
Senz'esser tentato di partirmi da lì[12].
E poiché in terra dobbiamo fare il loro volere,
Servi loro davvero possiamo essere detti.
Se dio desse a ogni uomo che va per il mondo
Sapienza e intelletto in eguale misura,
Mai sarebbe un umano migliore d'un altro,
Possiederebbero a pari il povero e il ricco.
Campo pieno di bestie il mondo sarebbe,
Se ogni persona vivesse bene egualmente.
Per questa ragione dio scelse dei re
A far da sovrani sulla gente comune;
E a me è destinato il più grande di essere:
Perciò compio di fretta ciò che il fato m'assegna».

IV*b* 4. Le Amazzoni

Brandr Jónsson, *Saga di Alessandro* VIII*

Trascorso[1] lo spazio di tre notti[2] dai fatti che si sono appena narrati, Alessandro arrivò con le sue schiere nella terra che ha il nome di Ircania[3] e riuscì a conquistarla. Narbazone[4], il perfido traditore che aveva ingannato Dario, venne catturato; ma, coi suoi discorsi, ottenne di aver salva la vita. Nel campo dove il re era acquartierato col suo esercito, giunse la regina dell'Amazzonia che aveva nome Kalestri. Insieme a lei duecento di quelle fanciulle che, in lingua danese[5], potrebbero essere dette «vergini con lo scudo»[6]. Questa regina dominava su tutte le terre poste tra quel

sus heitir. oc ár þeirar er Phasis heitir. Sa var hennar buningr er hon kom firir konung at hon hafðe tvæ sceyte íhegri hende. en orvamęl ávinstri. klęðe með slicri gerð sem aðrar amazones ero vanar at hava sva stvtt. at eigi taka betr en ákne. þat briost er þęr ala meyborn á. þau ein vilia þęr vpp fęða. hava þęr iamnan bert. en annat sviða þęr framan til þess at þat scyle styttra vera. oc þęr mege hogligaR við komaz en ella mynde at sciota oc benda boga sina. Calestris drottning starir ákonunginn lenge. oc undraðez mioc er hann var sialfr eigi sva mikill voxtum sem fregð hans var mikil. oc hvgsaðe með ser hvar sa micle craptr er hann hafðe lotet mette leynaz eða rum hava með ei meira manne. þess hattar þioðir er oc var þessi drottning af komen. oc fiaRlegar ero þeim halvom heimsins er meire scyn byggir í. virða þa eína mikils. er raustlega ero vaxnir eða vel kleddir. oc ętla at þeir einir myni oc miclo til leiðar koma. er natturan hevir gnogliga gevet voxt oc friðleic. en þat kann þo iamnan henda at litill bucr byr yvir miclo vite. oc framkvemðen feR stundum at eins eptir vexte manzens. Alexander konungr spyR drottningena siðan er hon hafðe staðet fyrir honom vm rið oc horft a hann vpp. hvat ǫrende hon villde þangat sekia. eða hveria micla sęmð hon villdi þegit hava. ec vil segir hon afla mer erfingia. oc þvi kom ec her at til þessa starfa vil ec ongan mann nyta með mer nema sialvan þec. ann ec ǫngaRe betr en mer at geta son þann. er londum raðe eptir slikan hofðengia. veit ec ǫnga maklegre en mec at oðlaz þann

monte elevato che ha il nome di Caucaso e il fiume che si chiama Fasi. Due frecce nella mano destra e la faretra a sinistra: questo il suo equipaggiamento quando ella si presentò al cospetto del re. Secondo quello che era il costume consueto anche per le altre Amazzoni, indossava vesti tanto succinte da non celare completamente nemmeno il ginocchio. Le Amazzoni portano sempre scoperta una delle mammelle, per allattare le loro piccole[7], che nutrono al seno; l'altra mammella, invece, la bruciano, finché essa non riduca le sue dimensioni a un punto tale, da rendere per loro assai più agevole di quanto altrimenti non sarebbe lo scagliar frecce e il tendere gli archi.

La regina Kalestri fissò a lungo lo sguardo sul re; era molto meravigliata dal fatto che egli, di statura, non fosse altrettanto grande quanto era grande la sua fama[8]; così ella andava pensando tra sé e sé dove potesse celarsi tutta la forza che Alessandro aveva avuto in sorte, dove potesse avere spazio in quel corpo d'uomo tutt'altro che imponente. Razze del genere di quella dalla quale proveniva questa regina – che sono remotissime da queste regioni[9], dove, al mondo, risiede una tanto più acuta intelligenza delle cose – hanno un'alta considerazione solo per chi abbia una corporatura da campione e vesti sontuose. Esse ritengono che possano essere capaci di grandi imprese solo coloro ai quali la natura ha elargito con dovizia statura e bellezza. Eppure può sempre darsi che un corpo non grande nasconda un grande spirito, e che l'ardimento travalichi talvolta i limiti del fisico dell'uomo.

Siccome la regina, già da un po', gli si era parata davanti e lo scrutava, il re Alessandro le chiese quale fosse lo scopo della missione che l'aveva condotta fin lì e quali grandi privilegi si aspettasse di ricevere. «Io – ella disse – voglio procurarmi un erede. Per questo sono venuta fin qui, perché non voglio che nessun altro uomo mi sia strumento per quest'impresa, se non tu stesso. E a nessun'altra, più che a me, riconosco il diritto di generare un figlio che succeda nel dominio a un signore pari tuo. Io non so di

soma. verðr okr dottvr auðit at eiga. þa vil ec hana vpp fęða. tekr hon rike eptir moðor sina ef timaz vill. enn ef við eigum son. þa man ec hann senda þer til handa. Villtv sagðe konungr vera með mer íhernaðe oc sciliaz eigi ífra mér. Ec verð sagðe hon aptr fara sciott til rikis míns. er gętzlo laust stendr meðan ec em ífra. Nv þoat hon villdi scamma rið at eins dveliaz með konunge. þa þiggr hon þo þat er hon beiddez. oc er hon með honom vart halvan manað. feR siðan aptr til rikis sins. oc þyckiz hava vel syslat. oc sva finnz ritat. at þau Alexander have att d(ottor) eina.

nessuna che più di me sia adatta a guadagnarsi questo onore. Se la sorte ci concederà di avere una figlia femmina, io voglio nutrirla e crescerla; ella, se così accadrà, prenderà il potere dopo sua madre. Ma se invece avremo un maschio, lo rimetterò all'autorità delle tue mani.» Il re disse: «Sei intenzionata a rimanere al mio fianco nelle mie imprese di guerra, a non separarti mai da me?». «Ben presto – ella rispose – farò ritorno al mio paese che, fino a quando io rimango qui, sta senza nessuno che lo difenda.» Ora, sebbene ella volesse fermarsi presso il re solo per un breve periodo, ottenne quanto chiedeva. Si trattenne con lui per metà mese e poi ripartì alla volta del suo regno. E pare che abbia concluso al meglio la missione: infatti si legge[10] che la regina e Alessandro abbiano avuto una figlia[11].

c) Altri mondi

IV*c* 1. Discesa sotto il mare

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* III 381-577

18

.....

«Baron, dist Alixandres, entendés ma raison.
Mainte terre ai conquise et mainte region,
Romain firent par force vers moi acordoison,
Puis mis Puille et Calabre en ma subjection
Et conquis toute Aufrique a coite d'esperon,
Hermins et Sulïens, ou vausissent ou non;
Maint prince et maint chastaine ai tenu en prison,
Assés i ot de cels dont nus n'ot raençon.»

19

«Segnor, dist Alixandres, je ai molt conquesté:
Cil de Jherusalem firent ma volenté,
Ciaus de Tyr destruis je por lor grant crualté,
Maint chastel ai conquis et mainte fremeté,
Dayre le roi de Perse ai je a ce mené
Que si home meïsme l'ont mort et affiné.
Or vous veul aconter que jou ai en pensé:
Assés ai par la terre et venu et alé,
De ciaus de la mer voil savoir la verité,
Ja mais ne finerai si l'avrai esprové.»
Si home li ont dit: «Tu as le sens desvé,
Ce que nus penser n'ose ce as tu devisé.

IV*c* 1. Discesa sotto il mare

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 381-577*

18

.....

«Baroni», disse Alessandro, «ascoltate quel che vi dico[1].
Ho conquistato molte terre e molti paesi,
I Romani furono costretti ad accordarsi con me,
Poi ho messo Puglia e Calabria al mio comando
E ho conquistato tutta l'Africa a forza di speroni,
Armeni e Siriani, che lo volessero o no[2];
Molti principi e molti potenti ho tenuto in prigione,
Ce ne son stati molti per cui non c'è stato riscatto.»

19

«Signori», disse Alessandro, «ho fatto grandi conquiste:
Quelli di Gerusalemme fecero la mia volontà,
Quelli di Tiro li ho distrutti con grande crudeltà,
Ho conquistato molti castelli e altrettante fortezze,
Dario, il re della Persia, l'ho portato a un punto
Che i suoi stessi uomini lo hanno ucciso e finito.
Vi voglio ora dire quello che ho in testa:
Sono andato abbastanza su e giù per la terra,
Voglio sapere la verità di quelli che stanno nel mare,
Non mi fermerò finché non ne avrò fatto l'esperienza[3].»
I suoi uomini gli hanno replicato: «Sei diventato pazzo,
Hai detto qui quello che nessuno osa pensare.

S'il nos meschiet de toi, tout somes afolé,
Ja ne revenrons mais la ou nos fumes né».
«Por noient, dist li rois, en avés tant parlé,
Car por tout l'or du mont ne seroit trestorné.»
Qant il virent le roi issi entalenté,
Tout ce que bon li fu li ont acreanté.

20

Tout ont acreanté si com il plot au roi.
Molt bons ouvriers de voirre avoit aveques soi,
Qui savoient ouvrer le voirre a itel loi
Que il ne pooit fendre ains le metent en ploi.
Li rois les a mandés et si lor dist por coi:
«Segnor maistre, fait il, or entendés a moi.
Faites moi un vaissel de voirre, je vos proi,
Si grant que largement i puissent entrer troi.
Se vos bien le me faites, grant loier vos en doi
Et jel vos donrai bon par les ieus dont vos voi».
Et dist li uns des maistres: «Sire, tres bien vos oi.
Se vos bien me trovés ce q'estuet au conroi,
Tel vaissel vos ferai qui bons sera, ce croi,
Bien i porront doi home ensamble entrer ou troi.
Se ensi nel vos fais, ma teste vos otroi».

21

Li ouvrier li ont fait un molt riche vaissel,
Tous iert de voirre blanc, ainc hom ne vit si bel.
De meïsme font lampes environ le tounel,
Qui la dedens ardoient a joie et a revel,
Que ja n'avra en mer tant petit poissoncel
Que li rois bien ne voie, ne agait ne cembel.
Qant il fu entrés ens et li dui damoisel,

Se ti succede qualcosa, ne siamo tutti colpiti,
Non torneremo mai là dove siamo nati».
«Per niente», riprese il re, «state qui a parlare,
Per tutto l'oro del mondo non cambierò idea.»
Quando videro che il re era così infiammato,
Gli hanno concesso tutto quello che ha chiesto.

20

Gli hanno concesso tutto, come piacque al re.
Aveva al suo seguito ottimi artigiani del vetro,
Che sapevano lavorarlo con una tale abilità
Che lo mettono in forma e non si rompe mai[4].
Il re li ha fatti chiamare e ha detto gentilmente:
«Mastri artigiani, ora statemi a sentire.
Costruitemi uno scafo di vetro, ve ne prego,
Grande, che ci si possa entrare in tre.
Se me lo fate bene, ne devo grande ricompensa
E ve la darò, ben grande, per gli occhi con cui vi vedo».
E uno degli artigiani fa: «Sire, vi ho sentito benissimo.
Se mi troverete quello che mi serve alla bisogna,
Vi farò uno scafo che sarà, credo, buono,
Ci potranno entrare comodi in due o in tre.
Se non ve lo faccio così, vi offro la mia testa».

21

Gli artigiani hanno fatto uno scafo molto ricco,
Era tutto di vetro, chiaro, non se ne vide mai più bello.
Fanno anche delle lampade tutt'intorno allo scafo,
Che ardevano lì dentro, gioiose e suggestive,
Non ci potrà essere in mare pesce per quanto piccino
Che il re non lo veda bene, o attacchi o imboscate.
Quando ci fu entrato con i suoi due compagni,

Autresi fu seürs comme en tor de chastel.
Li notonier l'en portent en mer en un batel,
Que il ne puist hurter a roche n'a quarrel.
Ens el pommel desus ot fondu un anel,
Iluec tient la chaene, dont fort sont li clavel.

22

Li touniaus fu en l'eaue en un batel portés
Et fu de toutes pars a plonc bien seelés.
Alixandres li rois i fu soi tiers entrés
Et fu des notoniers en haute mer menés,
Et commande a ses homes que il soit devalés.
Et qant li touniaus fu la dedens avalés,
Des lampes qui ardoient fu molt grans la clartés.
Assés fu li touniaus des poissons esgardés,
Ains n'i ot si hardi n'en fust espoëntés
Por la grant resplendor dont n'iert acostumés.
Alixandres li rois les a bien avisés
Et vit les grans poissons vers les petis mellés;
Qant li petis est pris sempres est devourés.
Qant ce vit Alixandres, adont s'est porpensés
Que tous cis siecles est et peris et dampnés.

23

Alixandres li rois ne fu mie esbahis,
Bien a tous les poissons esgardés et choisis,
Mais onques n'i ot un qui ains fust si hardis
Vers le tounel de voirre n'alast molt a envis.
Il vit les plus petis des gregnors envaïs;
Qant il un en prenoient, lors estoit trangloutis,
Et qant pooit tant faire qu'il s'en iert departis,
Adonques li estoit autres agais bastis

Era bene al sicuro, come nella torre di un castello.
I marinai lo portano con un battello in mare aperto,
Che non potesse urtare contro roccia né scoglio.
Nella parte superiore avevano fuso un anello,
Lì si attacca la catena, intrecciata di solide maglie[5].

22

Il batiscafo fu portato in acqua dal battello
E fu serrato intorno da tutte le parti col piombo.
Alessandro, il re, ci entrò per terzo
E fu portato dai marinai in alto mare,
E comanda ai suoi uomini di mandarlo giù.
E quando il batiscafo fu disceso là sotto,
La luce delle lampade ardeva molto chiara.
Il batiscafo fu guardato dai pesci tutt'intorno,
Non ce ne fu uno così ardito da non essere spaventato
Per il grande splendore cui non era abituato.
Il re Alessandro li ha guardati molto bene
E ha visto i pesci grandi in lotta contro i piccoli;
Quando il pesce piccolo è preso, è subito divorato.
Quando Alessandro lo vide, si è messo a riflettere:
Tutto questo mondo è finito e dannato.

23

Il re Alessandro non ne fu certo stupito,
Ha guardato bene i pesci tutti quanti,
Ma non ce ne fu uno che fosse tanto ardito
Da andare, se non molto cauto, verso il batiscafo.
Ha visto i più piccoli attaccati dai più grandi;
Quando ne prendevano uno, allora se lo ingoiavano,
E se riusciva appena appena a scamparsela,
Subito gli erano tese tante altre imboscate

Tant que pris iert par force et par engien traïs.
Qant ce vit Alixandres, molt s'en est esjoïs,
A ciaus qui o lui ierent en vint tous esbaudis
Et dist: «Se la sus iere a ma gent revertis,
Ja mais n'iere de guerre engigniés ne aflis.
Je voi ces mons, ces vaus, ces plains et ces laris,
De grans poissons de mer bien estruis et garnis:
Qui bien se puet deffendre des autres est garis».

24

Alixandres li rois o les deus chevaliers
Est el fons de la mer, dont clers est li graviers,
Ens el vaissel de voirre qui bons est et entiers.
Ardent les lampes cler, car ce lor est mestiers;
Onques poisson n'i ot, tant fust ne gros ne fiers,
Qui osast aproismier, car n'en iert coustumiers.
Alixandres resgarde les grans et les pleniers
Qui les petis trangloutent, itels est lor mestiers;
Autresi comme el siecle est chascuns justiciers,
Autresi vit il la lor prevos, lor voiers;
Sor les petis tornoit tous jors li encombriers.
Qant ce vit Alixandres, si s'en rist volentiers
Et dist as damoisiaus: «Por un mui de deniers
Ne por toute la terre tresq'as puis de Riviers
Ne vausisse je mie que cis miens desirriers
Fust targiés ne remés por besans dis sestiers».

25

Li rois est en la mer lai ens el plus parfont,
Les poissons vit aler et a val et a mont;
Por les lampes qui ardent issi grant paor ont

Così era preso con la forza e tradito con l'inganno.
Quando Alessandro lo vide, ne fu molto contento,
Si rivolse tutto eccitato a chi era con lui
E disse: «Se mai ritornerò su, dalla mia gente,
Non sarò più ingannato né afflitto dalla guerra.
Vedo monti, valli e le pianure e le lande,
Ben popolati e ricchi di grandi pesci di mare:
Chi si può ben difendere, si salva dagli altri».

24

Il re Alessandro con i suoi due cavalieri
È sul fondo del mare, dove la sabbia è chiara,
Nello scafo di vetro che è ben fatto e tutto di un pezzo.
Le lampade bruciano chiare, ne hanno proprio bisogno;
Non ci fu pesce, per quanto grosso e fiero,
Che osasse avvicinarsi, che non vi erano abituati.
Alessandro guarda i più grandi e i più forti
Che si ingoiano i piccoli, tale è il loro ufficio;
Così come nel mondo fanno tutti i giudici,
Là vide anche i loro prevosti e gli ufficiali[6].
Sui piccoli ricadevano sempre i guai.
Quando Alessandro lo vide, ne rise a volontà,
E disse ai suoi compagni: «Per un moggio di denari
Né per tutta la terra da qui fino ai colli di Riviers
Non vorrei proprio che questo mio desiderio
Fosse stato rimandato né per dieci sestari di soldi abbandonato»[7].

25

Il re è laggiù nel più profondo del mare,
Vede vagare i pesci e a valle e a monte;
Per le luci che ardono dentro, hanno molta paura

N'i osent aprochier, mais arriere s'en vont.
Li grant, li plus hardi, cil sont el premier front;
Qant prenent le petit, sempres tranglouti l'ont,
Et se il lor eschape, tantost agait li font.
Li plus fors prent le feble si l'ocist et confont;
Qant li petit eschapent a val la mer s'en vont.
Tout ce vit Alixandres, qui le poil avoit blont,
Puis a faite l'ensaigne a ciaus qui lassus sont
Q'il lievent la chaene sel traient contre mont.
Cil l'en traient bien tost, car assés orent dont;
Enpensé sont du roi, se vif le troveront,
Par son non l'apelerent, et il lai ens respont
Q'il n'est mie noiés, ja mar en douteront.
Cil orent molt grant joie de ce que oï l'ont,
Puis ont le vaissel trait el batel sel deffont;
Alixandres meïsmes a ses mains le derront.

26

Alixandres li rois est du tounel issus,
De ce qu'il fu en mer n'est il pas irascus,
Molt est liés des poissons que il a si veüs.
Qant il vint a la rive, molt fu bien receüs;
Si baron li ont dit: «Bien soiés vos venus».
Et il lor respondi encontre cent salus.
«Segnor baron, fait il, bien me sui perceüs
Que tous cis siecles est et dampnés et perdus;
Covoitise nos a tous sorpris et vaincus,
Certes par avarisse est li mons confondus.
Je vi as grans poissons devorer les menus,
Ainsi as povres homes est li avoirs tolus.»
«Sire, dist Tholomés, sauve soit ta vertus;
S'ore fuissiés noiés, grans maus nos fust venus,
Car plus est vostres cors et doutés et cremus

Non osano farsi vicini, ma non se ne vanno via.
I grandi, i più arditi, sono tutti in prima fila;
Quando prendono il pesce piccolo, subito se lo ingoiano,
E se gli sfugge, subito gli tendono insidie.
Il più forte prende il debole e l'uccide e lo confonde;
Quando i piccoli sfuggono se ne vanno giù nel mare.
Alessandro dai bei capelli biondi vide tutto questo,
Poi ha fatto segno a quelli che stanno sopra
Che tirino la catena per portarlo fuori, in alto.
Quelli lo tirano subito su, ne avevano buone ragioni;
Stavano in pensiero per il re, se lo troveranno vivo,
Lo chiamarono per nome, e lui da dentro risponde
Che non si è annegato, fanno male a temerlo.
Ne ebbero gran gioia dall'averlo sentito,
Poi hanno tirato lo scafo sul battello e lo sciolgono;
Alessandro stesso lo squarcia con le sue mani.

26

Il re Alessandro è uscito dal batiscafo,
Di essere stato in mare non è affatto adirato,
Anzi è molto lieto dei pesci che ha osservato.
Quando raggiunse la riva, fu accolto molto bene;
I suoi baroni gli hanno detto: «Benvenuto».
E ha risposto loro con cento saluti.
«Signori baroni», disse, «mi sono reso conto
Che tutto questo mondo è dannato e perduto;
L'avidità ci ha tutti contagiati e vinti,
Certo il mondo è sconfitto dall'avarizia.
Ho visto i pesci grandi divorare i più piccoli,
Così ai poveri sono tolti i loro averi.»
«Sire», disse Tolomeo, «che la tua virtù sia salva,
Se tu ora fossi annegato, ne avremmo grandi mali,
La vostra persona è più temuta e rispettata

Que nous ne somes tuit, tant estes conneüs.»
«Tholomé, dist li rois, grans estors ai veüs.
Par la foi que vos doi, qui molt estes mes drus,
Ja mais ne finerai si serai combatus
A Porron le roi d'Ynde qui ja s'est aparus
Ens el chief de sa terre a tout cent mil escus.»

27

«Sire, dist Tholomés, ne lairai ne vos die:
Ne sai noient de roi qui n'a soing de sa vie,
Vos ne chaut de la vostre quel eure soit fenie.
Qant vous en mer entrastes, ce fu grans desverie;
Se vous fuissiés noiés, vostre gent fust perie.»
«Tholomé, dist li rois, se Dieus me beneïe,
Ce sachiés por tout l'or qui est tresq'a Pavie
Remés ne vausisse estre, ne vos celerai mie,
Car molt i ai apris sens de chevalerie,
Comment guerre doit estre en bataille establie
Aucune fois par force et autre par voisdie,
Car force vaut molt peu s'engiens ne li aïe.
Ne sai noient de roi puis qu'il fait couardie,
Mais soit larges et preus et ait chiere hardie.
Tholomé, ce covient, la letre le vos crie,
Ja parole de roi ne doit estre faillie.
Sachiés que mainte terre est sovent apovrie
Par malvais avoué qu'en a la segnorie.
De Porron le roi d'Ynde ai tel novele oïe
Q'ens el chief de sa terre a sa gent establie;
Le matin i movrai o ma grant compaignie.»

Di tutti noi messi insieme, tanto siete famoso.»
«Tolomeo» disse il re, «ho visto grandi battaglie.
Per la fede che vi devo – molto mi siete caro –
Non finirò mai e continuerò a combattere
Con Poro re dell'India che si è già preparato
Nel cuore della sua terra con ben centomila scudi.»

27

«Sire», rispose Tolomeo, «non tralascerò di dirvelo:
Non conosco re che non abbia cura della sua vita,
A voi non importa della vostra, a quale ora sia finita.
Quando entraste nel mare, fu una grande follia;
Se ci foste annegato, tutti i vostri sarebbero periti.»
«Tolomeo», disse il re, «che Dio mi benedica,
Sappiate per tutto l'oro che c'è da qui a Pavia
Non vorrei essere rimasto, non ve lo nasconderò,
Vi ho molto imparato sul senso della cavalleria,
Come la guerra deve essere condotta in battaglia,
A volte con la forza altre con l'astuzia,
La forza vale ben poco se l'astuzia non l'aiuta[8].
Non riconosco re se poi si comporta da vigliacco,
Ma che sia generoso e prode e abbia aspetto ardito[9].
Tolomeo, è così, la Scrittura ve lo grida,
Già parola di re non può essere disdetta[10].
Sappiate che molte terre sono spesso impoverite
A causa di cattivi difensori che le hanno in signoria.
Di Poro re dell'India ho sentito notizie tali
Che nel cuore della sua terra ha riunito la sua gente;
Domattina ci andrò con il mio grande seguito.»

28

«Sire, ce dist Dans Clins, molt fait a mervellier
Qant en l'eaue de mer vos alastes plongier.
S'il vos mesavenist de vostre cors noier,
Trestuit fuissomes mort, n'i eüst recovrier,
Car il n'i a chemin ne voie ne sentier
Par ou en nos païs peüssons repairier,
Car maintes gens nos heent des testes a trenchier.»
«Dans Clins, ce dist li rois, bien fait a otroier,
Mais li rois est molt fols et peu fait a proisier
Qui toutes ses besoignes fera par conseillier –
Puis qu'il a tant de sens, qu'il se sache targier –
Et a autrui s'atent; bien le puis afichier
Que il n'est mie rois ne ne vaut un denier,
Ains est espoëntaus q'on seut en champ drecier
Qant li vilains en veut les oisiaus manecier,
Il ne set ne ne puet ne traire ne lancier.
Baron, de ma proëce n'avrés ja reprovier,
Ne sui pas li vilains qui la veut envoier
Et la hue son chien ou il n'ose aprochier.
Laissons ester a tant, donés moi a mengier
Et aprés si m'irai reposer et couchier;
Par matin leverai, car je veul ostoier.
De Porron le roi d'Ynde m'ont dit mi messagier
En la fin de sa terre est venus des l'autr'ier,
Et sont ensamble o lui troi cens mil chevalier
Qui bien se sevent d'armes et en estor aidier;
Mais por ce ne vos chaut de riens a esmaier,
Ne sevent point de guerre, car n'en sont costumier.
S'or estoient ensamble de sa gent dis millier
Et seulement i fuissent de Grigois mil archier,
Si lor feroient il molt tost le champ vuidier.
S'iere sor Bucifal armés sor mon destrier
Et Tholomé eüsse, cest mien confanonier,

28

«Sire», disse don Clito, «fa molta meraviglia
Che ve ne andaste a tuffarvi nelle acque del mare.
Se vi fosse successo per disgrazia di annegare,
Saremmo tutti morti, non ci sarebbe stato rifugio,
Che non c'è cammino, via né sentiero
Lungo il quale avremmo potuto tornare a casa,
Che molta gente ci odia e vorrebbe la nostra testa.»
«Don Clito», disse il re, «sono disposto ad ammetterlo,
Ma davvero folle e poco degno di onore è quel re
Che farà quello che deve solo seguendo dei consigli –
Se ha almeno tanto senno da sapersi proteggere –
E si basa solo sugli altri; lo posso ben dire, io,
Che non è re per niente e non vale una lira,
Anzi è come lo spaventapasseri che si rizza nel campo
Quando il contadino vuole minacciare gli uccelli,
Non sa e non può né tirare né ferire.
Baroni, dalla mia prodezza non avrete rimproveri,
Non sono il contadino che vuole mandare là,
Dove non osa lui, il suo cane e lo aizza ad andarci[11].
Lasciamo stare quindi, datemi da mangiare
E poi me ne andrò a riposare e a dormire;
Mi alzerò all'alba, che voglio dare battaglia.
Di Poro re dell'India i messaggeri mi hanno detto
Che è venuto al confine della sua terra l'altro ieri,
E ci sono con lui trecento mila cavalieri
Che sanno bene in battaglia servirsi delle armi;
Ma non vi dovete per ciò per niente preoccupare,
Non sanno nulla di guerra, perché non ci sono abituati.
Se ora fossero riunite della sua gente dieci migliaia
E se vi fossero solo dei miei Greci mille arcieri,
Gli farebbero presto lasciare libero il campo.
Se sarò con Bucefalo, armato sul mio destriero,
E se avrò accanto Tolomeo, il mio gonfaloniere,

Les douze pers veïsse lor batailles rengier,
Toute la terre Dieu vauroie chalengier.
Je n'ai soing de fuïr mais tous tans de chacier.»

IV*c* 2. Alessandro sale in cielo ingannando i grifoni

Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro* III 27[II], 4-5

4. Abinde venimus ad mare rubrum. Et erat ibi mons altus; ascendimus eum et quasi essemus in celo.

5. Cogitavi cum amicis meis, ut instruerem tale ingenium, quatenus ascenderem caelum et viderem, si est hoc caelum, quod videmus. Preparavi ingenium, ubi sederem, et apprehendi grifas atque ligui eas cum catenis, et posui vectes ante eos et in summitate eorum cibaria illorum et ceperunt ascendere celum. Divina quidem virtus obumbrans eos deiecit ad terram longius ab exercitu meo iter dierum decem in loco campestri et nullam lesionem sustinui in ipsis cancellis ferreis. Tantam altitudinem ascendi, ut sicut area videbatur esse terra sub me. Mare autem ita videbatur mihi sicut draco girans ea et cum forti angustia iun[c]tus sum militibus meis. Videntes me exercitus meus acclamaverunt laudantes me.

E se vedessi i dodici pari schierare le loro truppe,
Vorrei sfidare tutta la terra che Dio ha fatto.
Non ho cura di scappare, ma sempre di inseguire[12]. »

IV*c* 2. Alessandro sale in cielo ingannando i grifoni

Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro* III 27[II], 4-5*

4. Da lì giungemmo al Mar Rosso. E là trovammo un'alta montagna: la scalammo, e ci trovammo quasi in cielo[1].

5. Riflettemmo, insieme con i miei amici, sulla maniera per costruire una macchina, un artificio[2] con il quale potessimo salire fino al Cielo, e vedere con i nostri occhi se quel Cielo è lo stesso cielo che noi vediamo da quaggiù. Approntai uno strumento in cui potessi sedermi, poi acciuffai dei grifoni[3] e li legai con delle catene, e collocai di fronte a loro delle aste, con della carne sulla punta: così quelli spiccarono il volo, salendo verso il cielo. Ma la potenza di Dio[4] coprì d'ombra il loro sguardo e li scaraventò giù a terra, in mezzo ai campi, lontano dal mio esercito per un tratto di almeno dieci giorni di cammino. Ma, protetto dalla struttura di ferro della gabbia, non subii alcuna ferita nel corpo[5]. Ero salito a un'altezza così grande, che la terra sotto di me mi sembrava un'aiola[6]. E il mare mi sembrava un dragone che si avvoltola intorno alla terra[7]: e fu con grande angoscia che mi riunii ai miei soldati. Quando mi videro, i soldati del mio esercito mi acclamarono gridando lodi al mio indirizzo[8].

IV*c* 3. Il viaggio in Paradiso

Iter Alexandri ad Paradisum

Igitur Alexander nobili ac multiformi preda onustus se cum suis copiis a finibus Indorum surripiens et compendiosas agens dietas proximis fovebatur mansionibus, in promunctoriis fluminum mari adiacentium indulgens quodammodo quieti ad recreandum exercitum suum post multe et periculose fatigationis incommodum. Qui quocumque locorum divertebat bene atque honorifice suscipiebatur omniumque famulatu ab universis gentibus honorabatur tum pro sui liberalitate et gratia, tum pro compescenda et evadenda suorum bonorum direptione. Satagebant enim principem beneficiis prevenire, ut comites eius pacificos atque benivolos experirentur, quos adversarios et raptores fore arbitrabantur.

Hoc ordine devenit ad fluvium latissimum, in cuius ripa offendit navim amplę magnitudinis, velis et remigiis, nec non diversis armamentis omnique compositione instructam et ad laborem firmissimam. Sciscitatus de nomine fluvii didicit hunc esse Gangen, qui et Physon, cuius origo est paradisus voluptatis. Cernebat etiam arborum folia permaxima tectis domorum superposita, quę per amnis decursum effluentia longissimis virgis attingunt incolę quęque sole siccata et in pulverem tusa gustum miri saporis prestant utentibus.

Horum omnium seriem edoctus, insuper de creatione et situ loci, ait cum suspirio: «Nichil profeci in mundo totiusque meę ambitionis questum nichili pendo, nisi huius voluptatis participium promeruero». Statimque suorum copiis tuto in lo-

IVc 3. Il viaggio in Paradiso

*Viaggio di Alessandro in Paradiso**

Alessandro dunque, carico di bottino vario e di valore, si allontanò dai confini dell'India con il suo esercito e avanzava a marce forzate, utilizzando via via le stazioni più vicine; si soffermò sui promontorii dei fiumi vicini al mare concedendosi un poco di riposo per lasciar rigenerare i soldati dopo tanti disagi, pericoli e fatiche. E dovunque andava veniva coperto di beni e di onori, accolto con segni di sottomissione da parte di tutti: e riceveva l'omaggio universale sia per la generosità e la cortesia, sia perché fosse evitato il saccheggio delle proprietà. Facevano il possibile per essere i primi a colmare il sovrano di ogni attenzione, in modo da rendere pacifici e bendisposti i suoi compagni, poiché sospettavano che si sarebbero mostrati ostili e violenti.

In questo modo Alessandro arrivò a un fiume larghissimo, sulla sponda del quale trovò una nave di straordinaria grandezza, con vele e remi, fornita di vari armamenti e di ogni altra struttura necessaria, e adattissima al lavoro per la sua solidità. Chiese il nome di quel fiume, e gli fu risposto che era il Gange, ossia il Physon, la cui fonte si trova nel Paradiso delle Delizie[1]. E vide anche certe foglie d'albero gigantesche che venivano stese sui tetti delle case: gli abitanti del posto le vedono galleggiare sul fiume portate dalla corrente, e le pescano tirandole a riva con lunghissimi rami; poi le lasciano asciugare al sole e le riducono in polvere: hanno un ottimo gusto, ad assaggiarle.

Alessandro s'informò su tutto ciò, e anche sulla creazione e sulla sede di quel luogo. Poi disse con un sospiro[2]: «Non ho fatto nulla di buono in questo mondo e i profitti di tutta la mia ambizione non valgono nulla, se non riesco a guadagnare almeno una parte di tutte queste delizie». Senza por tempo in mezzo fece ac-

co stabilitis assumpsit quingentos clipeos electę iuventutis acris animi totiusque periculi inperterritos et continui laboris exercitio promptissimos dispositisque victualibus ad totius ęstatis decursum sufficienter conscensa navi se prosperis credidit flatibus. Consumpta vero iam unius mensis navigatione nimia cum difficultate contra impetum furentis fluvii, nam ad eius originem, si fas esset, totis animis intenderant pertingere, vires iuvenum, qui se invicem cohortantes voluntarie labori ingerebant certatim, ceperunt lassescere. Cumque ulterius progrediendi nulla suppeditaret facultas, nam crebris inundationibus quassati fatigabantur et incredibilis fluctuum sonitus pene omnium auditus adeo debilitabat, ut nullus vocem comparis nisi altius inclamantis advertere posset, tandem die tricesima quarta eminus conspicantur quasi ędificium civitatis mirę altitudinis et longitudinis. [...]

Statimque Alexander nonnullos suorum in scapham deponens, si forte pulsantibus quispiam aperiret, mandata sua incolis perferenda eis contradidit. Qui ad locum venientes et graviuscule impingentes aditum patefieri clamitabant. Mox interius quidam pessulum solvens blanda voce sciscitabatur ab illis qui vel unde forent causamque sibi intimari tam insolitę et inauditę exactionis postulat. At illi: «Sumus» inquiunt «legati non cuiuscumque principis, sed regis regum, Alexandri invictissimi, cui omnis mundus optemperat, quem omnis potestas expavescit». [...]

At legationis auditor in nullo verborum motus hilari facie mitique affatu exactoribus respondit: «Ne fatigemini plurima

campare i suoi soldati in un luogo sicuro, scelse cinquecento giovani armati fra i più ardimentosi, i più coraggiosi dinanzi a qualsiasi pericolo e i più risoluti per il lungo esercizio alle fatiche, e dopo aver lasciato loro cibo sufficiente a superare l'intero arco della stagione estiva montò sulla nave affidandosi ai venti propizî. Dopo un mese buono trascorso in una navigazione difficilissima, contrastata dalla furiosa corrente del fiume – infatti erano intenzionati con tutte le forze a raggiungere, se fosse lecito, la sua sorgente –, i giovani, che pur si sostenevano spontaneamente a vicenda stimolandosi nell'impegno, cominciarono a stancarsi. Andare avanti risultava impossibile, perché ondate sempre più frequenti li sommergevano, fiaccando le loro forze, e il fragore incredibile dei flutti li rendeva quasi del tutto sordi[3], tanto che nessuno riusciva a sentire la voce del suo vicino a meno che questi non gridasse ancora più forte. Però, giunti al trentaquattresimo giorno di quel viaggio, da lontano incominciarono a intravedere quella che parve loro la struttura d'una città di altezza e di larghezza straordinarie. [...]

Subito Alessandro fece scendere in una barca alcuni dei suoi, perché andassero a vedere se per caso, bussando, venisse qualcuno ad aprire, e affidò loro il compito di comunicare ai cittadini di quel luogo i suoi ordini. Quelli arrivarono al luogo prefissato, e con colpi piuttosto ben assestati cominciarono a battere sulla porta, gridando forte che la aprissero. Allora qualcuno da dentro, facendo scattare un chiavistello, con voce morbida e carezzevole chiese loro chi fossero, da dove venissero, e per quale ragione mai gli chiedessero con ordine così imperioso qualcosa di tanto insolito e inaudito. «Noi», gli risposero quelli, «siamo gli ambasciatori non d'un principe qualunque, ma del re dei re, l'invittissimo Alessandro, al quale obbedisce il mondo intero, e che ogni potente teme[4]». [...]

L'altro era stato ad ascoltare il messaggio dei legati senza battere un ciglio, e con aria sorridente e voce tranquilla rispose ai richiedenti: «Non affaticatevi con troppe minacce o con pretese di

minarum exaggeratione seu multiformi exactione, sed patienter prestolamini me quantocius ad vos reversurum». Quo dicto clausit fenestram et post duas ferme horas denuo patefaciens se operientium aspectibus reddidit proferensque gemmam miri fulgoris rarique coloris, quę quantitate et forma humani oculi speciem imitabatur, exactoribus obtulit eisque dixit: «Mandant huius loci incolę regi: "Quocumque modo sive dono sive tributario debito decreveris, prodigii commonitorium in hoc suscipe, quem tibi karitatis intuitu mittimus lapidem, qui terminum tuis cupiditatibus poterit imponere. Nam cum naturam et virtutem eius didiceris, ab omni ambitione ultra cessabis. Noveris etiam tibi tuisque non expedire hic ulterius immorari, quoniam si fluvius hic vel modico spiritu procellę afflatur, procul dubio naufragium incurretis cum detrimento vitę vestrę. Quapropter te sociis restitue et deo deorum pro tibi collatis beneficiis ne ingratus esse videaris"». His dictis conticuit obseratoque aditu recessit. [...]

Erat autem in illo loco senex quidam decrepitus Iudeus Papas nomine, qui annosę vitę debilitate fessus nusquam locorum nisi duobus in gestatorio se ferentibus converti poterat. Hic amicorum relatione cognoscens regis adventum eumque pro misterio lapidis incerto anxietate plurima turbari, petiit se aspectibus eius presentari. Quo viso Alexander nobilitati suę consuetudinariam honorificentiam canis reverendis exhibuit senemque iuxta se decenter collocavit, congratulabatur diuturnę vitę suę et speciosę viri formę. [...]

At Iudeus audita eius prospera navigatione et eventus felicitate supra modum humanę estimationis admirans protensis sursum manibus ait coram omnibus: «O rex, quantum deo cęli debeas, modis omnibus perpendere non negligas! [...] At tu quo fatorum moderamine cum tuis incolumis furentes fluc-

vario genere; aspettatemi un poco con pazienza: tornerò presto da voi». Ciò detto chiuse la finestra, e dopo due ore circa la riaprì, mostrandosi agli occhi di quelli che aspettavano e portando con sé una gemma di splendore mirabile e di rara colorazione, che per dimensione e per forma assomigliava a un occhio umano. La porse ai richiedenti e disse loro: «Gli abitanti di questo luogo mandano a dire al vostro re: "Sia che tu l'abbia ordinato come tributo, sia invece che esso sia per te un dono, ricevi questo oggetto come ricordo d'un miracolo: ti inviamo questa pietra in segno di benevolenza e d'amore; essa potrà stabilire un limite alle tue bramosie[5]. Infatti, quando incomincerai a capire la sua natura e la sua virtù[6], rinuncerai a qualsiasi ulteriore ambizione. Scoprirai anche che a te e ai tuoi uomini non conviene fermarvi qui più a lungo, perché se questo fiume si gonfia per un po' di vento di tempesta, senza dubbio finirete per naufragare, mettendo a repentaglio la vostra vita. Tornatene dunque fra i tuoi compagni e cerca di non sembrare ingrato al Dio degli dèi per i benefici acquisiti"». Poi tacque e, chiusa la porta, se ne andò. [...][7]

C'era in quel luogo un vecchio ebreo decrepito, di nome Papa, stanco ormai dell'infermità d'una vita piena d'anni: non poteva muoversi se due uomini non lo trasportavano su una portantina. Certi amici gli riferirono dell'arrivo del re e del fatto che questi era assai preoccupato per l'impossibilità di svelare il mistero della pietra; chiese allora di essere condotto al suo cospetto. Quando lo vide Alessandro gli mostrò, per la sua nobiltà, la reverenza che si è soliti avere per i vecchi, degni di venerazione. Poi si mise accanto il vecchio, com'era conveniente, e prese a felicitarsi con lui per la sua lunga vita e insieme per la sua bella forma. [...]

L'Ebreo, sentito del suo fortunato viaggio per nave e del successo di quell'evento, preso da ammirazione al di là d'ogni umana forma d'apprezzamento, alzando le mani al cielo disse davanti a tutti: «O re, quanto devi al Signore del cielo: non trascurare di soppesarlo adeguatamente in ogni possibile maniera! [...] Grazie a quale influsso capace di indirizzare il destino sei riuscito a supera-

tus superasti, urbem omnis hospitis ignaram apprehendisti, responsa omnium mortalium insueta suscepisti? Revera permissu seu dispositione divina aut magni prodigii gratia». [...] «Lapis his modicę quantitatis est, sed immensi ponderis, ita ut eius gravitati nichil queat equiperari. Nunc igitur coram me deferatur statera ponderis et libra auri».

Quibus presto factis inposuit uni vasculo staterę lapidem et alteri aureum nummisma: quod lapis preponderans post se traxit in altum. Additis etiam duobus et tribus ac quatuor, novissime tota libra auri, insuper et quantum libra capere potuit, ne uno quidem momento valuit lapis a gravedine sui ponderis moveri. Dein quesita et reperta statera, quę capacior in loco inveniri poterat, trabibus est appensa multaque auri centenaria imposita: quę ut primum nummisma pari modo celeri impetu lapis post se traxit, ac si pro tanto auri pondere levissima penna videretur imposita.

Quo spectaculo Alexander super altitudinem humanę estimationis adtonitus ait: «Non mediocriter in admirationem me commovet, quod tantillę gemmę brevis substantia manibus adtrectata pene nullius est ponderis, staterę vero appensa tantę videatur gravitatis. Unde quoniam evidens experientia sufficienter persuasit oculis, quod nullomodo auribus suggerere sufficit ad fidem assertio cuiuspiam narrationis, edissere iam voce mysterium huius novitatis».

At Iudeus: «Patienter» inquit «sustine, o bone rex, donec

re incolume, insieme con i tuoi uomini, la furia delle onde, poi hai trovato quella città che non aveva mai conosciuto ospiti, infine hai ricevuto una risposta inusuale, mai data prima a nessun mortale? È chiaro che si tratta di una concessione o d'una disposizione di Dio, oppure della grazia di un grande miracolo». [...][8] «La pietra che hai avuto è di modeste proporzioni, ma ha un peso immenso, tanto che non c'è cosa al mondo che possa esser comparata alla sua immensa pesantezza. Mi si porti subito una bilancia e una libbra d'oro».

La bilancia fu subito portata: e su un piatto il vecchio pose la pietra, sull'altro una moneta d'oro. La pietra, risultando più pesante, scese e fece salire in alto la moneta. A quel punto furono aggiunte altre due, tre, quattro monete[9], e alla fine un'intera libbra d'oro, e ancora di più, e ancora, e ancora, finché la bilancia riuscì a contenerne: però mai, neppure per un momento, l'oro riuscì a spostare d'un solo centimetro la pietra dalla posizione che il suo grande peso le imponeva. Allora fu chiesta e trovata un'altra bilancia, la più grande che si riuscì a trovare in quel luogo; fu appesa a delle grandi travi, e riempita con molte centinaia di libbre d'oro: ma com'era avvenuto per la prima moneta, allo stesso modo la pietra, scendendo con movimento velocissimo, lo trascinò su, come se invece di tutto quell'oro di peso straordinario sull'altro piatto fosse stata posata una piuma leggerissima.

Alessandro, di fronte a questo spettacolo, che superava i limiti dell'umana capacità di comprensione rimase attonito. Poi disse: «Mi spinge con forza allo stupore il fatto che una gemma così piccola, che se la prendi in mano sembra di nessun peso, non appena la poggi sulla bilancia appare dotata di così enorme pesantezza. Perciò, dal momento che l'evidenza dell'esperimento fatto ha convinto abbastanza gli occhi, né basterebbe, ad aumentare la persuasione, aggiungere, per le orecchie, una dichiarazione di qualcuno che, sulla propria fiducia, raccontasse la cosa[10], ti chiedo ora di spiegarmi a voce il mistero di questa novità».

Al che l'Ebreo rispose: «Abbi pazienza, o re, e aspetta che l'e-

evidens operatio suę propositionis executionem determinet, et sic demum indagine competenti mysteriorum seriem verbis aperiam». Sumptaque minori statera, qua ponderis ordinem iniciaverunt, in parte una lapidem iniecit eumque subtili terrę pulvere operuit et in altera unum aureum posuit. Qui statim inferiora petens lapidem post se facili motu traxit. Expositoque aureo plumam levissimam iniecit. Que pari modo lapidem pondere superavit. [...]

His prelibatis et in faciem eius universis intendentibus Iudeus hac voce solvit silentium: «Quod vidisti, o bone rex, urbs nec dici debet nec est, sed maceria solida et impenetrabilis omni carni, quam in terminum ulterius progrediendi statuit universorum conditor iustorum spiritibus carne solutis et ibidem corporis resurrectionem prestolantibus. Fruuntur autem ibi quiete opaca, quam Deus illis disposuit, sed non perhenni, quoniam post iudicium recepta carne cum creatore suo regnabunt in ęternum. Hii spiritus humanę salutis avidi commonitorium felicitati tuę hunc lapidem destinaverunt ad communiendum te et compescendos inordinatos et indecentes tuę ambitionis conatus. Et revera quid etiam commodi prestat insaciabilis cupiditas, quę crebris mentem consumit curis, nulli credens, suspicione torquetur et diffidentia? Et homo racionabilis omni exhaustus quiete, servi sui servus turpis effectus, anxietate custodiendi noctes pervigiles diebus continuat.

At tu si propriis sedibus contentus patrimonii tui sufficientia delectareris, nunquam ad defectum regii honoris pertinge-

videnza stessa dei gesti compiuti in quest'operazione porti a compimento l'idea profonda che essa propone: soltanto allora, quando la ricerca sarà opportunamente svolta, ti svelerò a parole tutta la catena di misteri». Poi, presa la bilancia più piccola, con la quale avevano incominciato[11] la serie di pesate, mise su un piatto la pietra, coprendola con un sottile strato di polvere raccolta da terra, e sull'altro una moneta d'oro. Quest'ultima, scendendo verso il basso, si tirò dietro facilmente la pietra, facendola salire in alto. Tolta la moneta d'oro, il vecchio mise al suo posto una piuma leggerissima: e allo stesso modo anch'essa col suo peso superò la pietra. [...]

Esaminato tutto ciò, mentre tutti gli astanti lo fissavano, l'Ebreo interruppe il silenzio con queste parole: «Quella che tu hai visto, o buon re[12], non è una città, né dobbiamo chiamarla così: è, invece, un muro solido, impenetrabile da qualsiasi corpo mortale; il creatore dell'universo stabilì che essa dovesse essere una tappa ulteriore del viaggio per le anime dei giusti una volta sciolte dai loro corpi: là esse dovranno restare, in attesa della resurrezione dei corpi. In quel luogo le anime godono d'una tranquillità priva di luce[13], che Dio volle per loro: non è, però, uno stato perenne, poiché dopo il Giudizio, rivestitesi di carne, regneranno in eterno insieme con il loro creatore[14]. Queste anime, avide di portare alla salvezza gli uomini, destinarono a te questa pietra come ammonimento per la tua felicità, per rafforzarti e nel contempo per raffrenare gli impulsi disordinati e sconvenienti della tua ambizione. E che vantaggi offre, in realtà, la bramosia insaziabile, che consuma la mente in preoccupazioni numerose, inesauste, e spinge a non fidarsi di nessuno, tormentata dal sospetto e dalla diffidenza? L'uomo, dotato di ragione, si trova così svuotato di qualsiasi forma di tranquillità, diventa sordido servo del proprio servo[15], e passa giorni e notti intere insonne per l'ansia di stare in guardia e proteggersi.

Se tu, invece, soddisfatto di ciò che possiedi, te ne stai contento a casa tua, non arriverai mai a rischiare di perdere l'onore

res, dum quiescenti tibi et curis omnibus exuto questus et divitię famularentur totius regni et omnium thesaurorum copia tua repleret gazophilatia. Nunc vero nec tuis nec extraneorum copiis contentus in medio thesaurorum tuorum egestate deprimeris, nulla sufficientia saciaris, sed cum grandi vitę tuę periculo et non absque tuorum detrimento extranei eris pondere indecenter oneraris. Hiis commonitionum promulgationibus prodigii summa continetur, quod lapidis huius natura testatur. Hic quemadmodum videtur forma et colore, revera humanus est oculus, qui quamdiu vitali potitur luce, totius concupiscentię ęstibus agitatur, novitatum multiplicitate pascitur et auro sibi redivivam famem subministrante nullius prorsus sacietate compescitur. Et quo amplius multiplicando proficit, eo sollertius exaggerandis incumbit, sicut in presentia mirifici ponderis nova probavit operatio. At ubi vitali motu subtracto materni cespitis visceribus commendatur, nullius utilitatis usibus patet, nichil delectatur, nichil ambit, nullo affectu mutatur, quia nec sentit. Unde et penna levis, quę etsi modicę, tamen cuiuscumque utilitatis est, hunc lapidem terrę pulvere coopertum pondere superavit. Te igitur, o bone rex, te» inquam «moderatorem totius prudentię, te victorem regum, te possessorem regnorum, te mundi dominum lapis iste prefigurat, te monet, te increpat, te substantia exilis compescit ab appetitu vilissimę ambitionis. Quod salva gratia tua, domine mi rex, dixerim, et si forte regii honoris normam invectiva oratione excessi, exactionis tuę imperio coactus insipientię meę cessi».

regale; anzi, mentre te ne stai in pace e rilassato, libero da qualsiasi preoccupazione, avrai a tua disposizione il profitto e le ricchezze di tutto il regno, e la camera del tuo tesoro si riempirà di una quantità straordinaria di tesori. Ora invece, insoddisfatto delle proprietà tue e di quelle altrui te ne stai, abbattuto per la tua povertà, in mezzo ai tuoi tesori: nulla ti basta, nulla ti sazia[16]; al contrario, vuoi caricarti dei soldi altrui in maniera non dignitosa, mettendo in grave pericolo la tua vita e creando danno per i tuoi sudditi. In questi richiami espliciti consiste la sostanza del miracolo[17], che la natura di questa pietra manifesta. Questo, come dimostrano la sua forma e il suo colore, è veramente un occhio umano, il quale, finché possiede la luce della vita, è mosso dagli ardori di ogni bramosia, si ciba della molteplicità delle cose sempre nuove e, dato che l'oro gli fa sempre rinascere la fame, mai si sazia. Quanto più va avanti con l'aumentare e l'accrescere, altrettanto crescono le sue preoccupazioni per l'accumulazione dei beni, come la recente, insolita operazione compiuta con la bilancia ha dimostrato, in presenza d'un peso straordinario. Ma quando, strappato via il movimento della vita, quell'occhio è affidato alle viscere della madre terra, non è più aperto all'esercizio di alcun profitto: niente più lo diletta, niente più desidera, non è più mosso da nessun desiderio, perché non sente più nulla. Per questo anche una penna leggera che, per quanto serva a poco, però serve pur sempre a qualcosa, è riuscita a superare in peso questa pietra coperta di polvere. È te, mio buon re, che questa pietra figura: figura te, che governi ogni saggezza; figura te, che hai vinto i re; figura te che possiedi i loro regni; figura te, signore del mondo. È te che avverte e consiglia; è te che rimprovera; è te che questa sottile sostanza trattiene rispetto alla bramosia mossa dalla più turpe ambizione. Signore, mio re, ho potuto dirti tutto questo solo grazie alla tua disponibilità: ma se per caso nel mio discorso così acceso ho esagerato nell'attaccare il rispetto dovuto alla dignità regale, ciò significa che, sollecitato dall'ordine della tua richiesta, ho ceduto alla mia stoltezza».

Mox Alexander morarum inpatiens in oscula ruit senis regiisque muneribus onustum remisit ad propria, imprecans prospera vitę eius et saluti. Ipse vero finem omni cupiditati imponens omnique ambitioni, liberalitati et honestati vacabat et, ut magnificentiam regiam decebat, in suis munificus et in cunctis extitit largifluus. [...]

IV*c* 4. Il lamento di Natura e il destino di Alessandro

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* X 82-107; 168-215

Quo dea conspecto «scelerum pater» inquit «et ultor,
Quem matutini superantem lumine vultum
Luciferi tumor etherea deiecit ab arce,
Ad te confugio tandem miserabilis, ad te,
Quem, ne nulla tibi perdenti sydera sedes
Esset, in hac saltim terrarum nocte recepi.
Ad te communes hominumque deumque querelas
Affero. Scis etenim quantis elementa fatiget
Motibus armipotens Macedo. Qui classe subacto
Equore Pamfilico Darium ter vicit et omnem
Confringens Asiam Porum servire coegit
Indomitum bellis. Nec eo contentus eoas
Vestigat latebras et nunc vesanus in ipsum
Fulminat Oceanum. Cuius si fata secundis
Vela regant ventis, caput indagare remotum

Immediatamente Alessandro, non volendo più aspettare un solo istante, si precipitò a coprire di baci le guance del vecchio e lo rimandò alle sue faccende coperto di doni regali, e con l'augurio di vita prospera e di buona salute. Quanto a lui, decise di metter fine a ogni forma di bramosia e di ambizione, si diede alla liberalità e alla vita onesta[18], così come si addiceva alla magnanimità d'un re, e per sempre fu munifico con i suoi e largo con qualsiasi essere umano. [...][19].

IVc 4. Il lamento di Natura e il destino di Alessandro

Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* X 82-107; 168-215*

Quando lo[1] vide la dea, gli disse: «Tu, padre dei delitti e loro [vendicatore[2],
Che la gonfia presunzione gettò giù dalla rocca celeste
Mentre per luminosità superavi il volto del mattutino Lucifero[3]:
Nella mia miseria io mi rivolgo fiduciosa a te,
che ho accolto almeno in questa notte del mondo,
Perché tu non sia senza casa, tu che hai perduto le stelle.
A te i comuni lamenti degli uomini e degli dèi
Voglio offrire. Perché tu sai con quanti movimenti
Affatichi gli elementi il bellicoso Macedone. Soggiogato con la flotta
Il mare di Panfilia, tre volte sconfisse Dario, e tutta l'Asia schiacciò,
Costringendo Poro, fino a quel momento invincibile[4],
A essere suo vassallo. Né di tutto ciò si accontenta: i segreti
Luoghi dell'est va ricercando, e ora come folle lancia fulmini contro
L'Oceano stesso[5]. Se il fato guiderà la sua rotta
Con venti favorevoli, egli ha intenzione di andare in cerca delle fonti

A mundo Nyli et Paradysum cingere facta
Obsidione parat, et ni tibi caveris, istud
Non sinet intactum Chaos Antipodumque recessus
Alteriusque volet nature cernere solem.
Ergo age, communem nobis ulciscere pestem.
Que tua laus, coluber, vel que tua gloria primum
Eiecisse hominem si tam venerabilis ortus
Cedat Alexandro?». Nec plura locuta recessit.
Ille secutus eam dictis promittit in omnes
Eventus operam nec se desistere donec
Inferni tenebris mergatur publicus hostis.

.....

Iamque reluctantem Pelleus classe minaci
Fregerat Oceanum, iamque indignantibus undis
Victor ab Oceano Babylona redire parabat.
Constituebat enim miser ignarusque futuri,
Dispositis rebus Asiae, transferre sarissas
Penorum in fines, et Numidiae peragratis
Finibus Hyspanas, quibus Herculis esse columpnas
Fama loquebatur, ultra descendere metas
Occiduumque sibi bello submittere solem.
Gentibus his domitis animi sitientis in arce
Concipere audebat post hec transcendere montes
Velle Pyreneos armisque domare rebelles
Gallorum populos Renumque adiungere victis,
Tunc demum patriam Macedumque revisere fines.
Alpibus abiectis agitabat et inter eundum
Italiam servire sibi Romamque docere
Grecorum portare iugum. Pretoribus ergo
Precepit Syriae faciendae querere classis
Materiam. Dolet aerias procumbere cedros
Lybanus et virides addictas fluctibus alnos.
In classem cadit omne nemus, stupet ethera tellus
Arboreis viduata comis umbraque perhenni,

Del Nilo, finora nascoste al resto del mondo, e porre assedio poi
Al Paradiso, dopo averlo circondato. Se non badi a te stesso, questo
Caos non lascerà inviolato, e cercherà di conoscere invece
I recessi degli antipodi, e il sole dell'altro universo[6].
Vieni, dunque, a punire la nostra peste comune.
Quale lode di te, o serpente[7], quale glorificazione ti spetterà mai
Per aver scacciato il primo uomo, se un giardino così venerabile
Diventa preda di Alessandro?». Dette queste parole, si ritirò.
Lui la seguì, e le promise in qualsiasi eventualità
Il suo aiuto: non avrebbe comunque rinunciato finché nelle tenebre
Infernali non fosse stato inghiottito il nemico comune.

.....

Alessandro intanto, con la sua flotta minacciosa, aveva solcato
L'Oceano superandone la resistenza, e sconfitta l'ira delle onde
Si apprestava a ritornare dall'Oceano a Babilonia.
Aveva in mente infatti quello sfortunato, ignaro del futuro,
Di trasferire i suoi soldati – una volta risolti i problemi in Asia –
Alla frontiera con i Cartaginesi, per poi, attraversati i confini
Della Numidia, superare i limiti estremi della Spagna[8],
Dove correva voce fossero le colonne d'Ercole,
Per sottomettere il Sole occidentale in battaglia.
Soggiogati quei popoli[9], nella rocca del suo avido cuore[10]
Osò concepire un desiderio: attraversare i monti
Pirenei e domare con le armi le popolazioni ribelli
Dei Galli, aggiungere il Reno ai luoghi conquistati[11],
E finalmente ritornare in patria, rivedere la terra di Macedonia.
Umiliate le Alpi[12], meditava di insegnare durante il viaggio
Anche all'Italia a essere sua schiava e a Roma
A portare il giogo imposto dalla Grecia. Quindi ai governatori
Di Siria ordinò di cercare il legno per costruire
Una flotta. Il Libano alzò lamenti per la caduta dei cedri alti
Fino al cielo e per i verdi olmi destinati alle onde.
Per quella flotta cade l'intera foresta; stupefatta guarda il cielo
La terra spogliata delle chiome degli alberi e dell'ombra perenne,

Miranturque novum nudata cacumina solem.
Quo tendit tua, Magne, fames? quis finis habendi,
Querendi quis erit modus aut que meta laborum?
Nil agis, o demens. Licet omnia clauseris uno
Regna sub imperio totumque subegeris orbem,
Semper egenus eris. Animum nullius egentem
Non res efficiunt sed sufficientia. quamvis
Sit modicum, si sufficiat, nullius egebis.
O facilem falli qui cum parat arma, paratur
Eius in interitum quod comprimat arma venenum.
Crescit avara sitis iuveni, sed potio tantam
Comprimet una sitim. Nam proditor ille, scelestis
Instructus monitis, ventis advectus iniquis,
Venerat Antipater Babylona, ubi cum patricidis
Complicibusque suis facinus tractabat acerbum.
Quis furor, o superi? quid agis, Fortuna? tuumne
Protectum tociens perimi patieris alumpnum?
Si fati mutare nequis decreta volentis
Ut pereat Macedo, saltim secreta revela
Carnificum. Potes auctores convertere leti
Et mortis mutare genus. Converte venenum
In gladium. Satius et honestius occidet armis
Is qui plus deliquit in hiis. Sed forsitan armis
Non potuere palam superi quem vincere dirum
Clam potuit virus. Fuit ergo dignius illum
Occultum sentire nephas quam cedere ferro.

E le cime dei monti, denudate, ammirano il sole per loro nuovo.
Fin dove si spinge, Grande Alessandro, la tua fame? Qual è il [limite
Al possesso, alla ricerca? Quale misura, quale fine hanno le tue [fatiche[13]?
Pazzo, non realizzi nulla[14]! Quand'anche avrai racchiuso tutti i regni
Sotto un solo dominio, e sottomesso il mondo intero,
Resterai sempre povero[15]. Una mente che non ha bisogno di nulla
Non la producono le «cose», ma l'«esser sufficiente»[16]. Per modesta
Che una cosa sia, se ti sarà sufficiente, non mancherai di nulla.
Come s'inganna facilmente chi prepara le armi mentre c'è chi prepara
Il veleno per ucciderlo, che rende vane quelle armi.
La sete del giovane aumenta, insaziabile: ma una sola sorsata
Spegnerà quella sete. Il traditore Antipatro, istruito
Dagli scellerati insegnamenti[17], portato da venti nefasti[18],
Era giunto a Babilonia, dove con altri assassini[19]
E complici suoi l'orribile delitto progettava.
Che furiosa follia è questa, o dèi? E che fai, tu, Fortuna? Il tuo
Pupillo permetterai che sia ucciso, tu che tanto l'hai protetto fin
Se non puoi cambiare i decreti del fato[20], il quale vuole [qui?
Che Alessandro muoia, rivela almeno i segreti
Degli assassini. Tu hai il potere di far cambiare d'avviso chi prepara
Il delitto, e mutare il genere della sua morte. Cambia il veleno
Nella spada. È preferibile e più onorevole per chi più con le armi
Ha ferito, con le armi morire[21]. Con le armi però non possono,
Forse, gli dèi uccidere alla luce del sole colui che il tremendo veleno
Ha potere d'uccidere occultamente. È più opportuno quindi
Che egli subisca un delitto segreto, e non cada sotto la spada.

Parte quinta
ALESSANDRO E LE PROFEZIE

Alessandro e le profezie

Alla fine del IX secolo, in un volgarizzamento delle *Historiae* di Paolo Orosio (*Her onginneð seo boc þe man Orosius nemneð*, «Qui ha inizio il libro che prende il nome di Orosio»), voluto, e forse in parte direttamente realizzato, dal re del Wessex Alfredo, il Grande Alfredo, si parafrasa il racconto della visita di Alessandro all'oracolo di Ammone «[...] In seguito si recò in Egitto e lo piegò al suo volere. Qui ordinò di costruire la città che poi, dal nome suo, fu chiamata Alessandria. Si mosse quindi alla volta di quel tempio che gli Egizi assegnavano a uno dei loro dèi, Ammone, figlio di Giove, un altro dio dei loro. Alessandro voleva infatti discolpare la madre sua, che si diceva avesse commesso adulterio con il mago Nectanebo, che sarebbe stato il suo vero padre. Perciò comandò al sacerdote pagano di nascondersi nel simulacro di quell'Ammone che si trovava all'interno del tempio, prima che lui vi convenisse con la folla; e gli disse, che, alla presenza del popolo, avrebbe dovuto rispondere, nel modo in cui egli desiderava, a tutto quanto gli fosse stato chiesto. Molto chiaramente Alessandro ci ha fatto capire se fossero degni di adorazione questi dèi pagani, che hanno detto ciò che hanno detto più per un accidente occorso ai loro sacerdoti e per la condizione a quelli propria, anziché in grazia della loro divina potenza» (*King Alfred's Orosius*, ed. by H. Sweet, London-New York-Toronto 1883, rist. 1959, III 9,20-34, pp. 126-7). Mentre il testo originale di Orosio (che computava i fatti della sua «storia universale» secondo la successione dei «quattro regni»), assai più reticente della versione anglosassone, non menziona il padre naturale Nectanebo, limitandosi a rammentare l'*ignominiam [...] patris incerti* e l'*infamiam adulterae matris*, la traduzione alfrediana, prima che la leggenda di Alessan-

dro venisse diffusa attraverso testi in volgare, mostra come i tratti principali della *vulgata* romanzesca fossero ben noti nell'Inghilterra sassone. Tanto noti che a essi ci si poteva limitare ad alludere, senza spiegare che all'oracolo Alessandro aveva chiesto una prova della sua filiazione divina.

L'oracolo del passo è in apparenza un falso oracolo, imbroglio ordito ai danni della credulità popolare, a sfruttare le potenzialità della statua-automa del dio libico (portento questo di cui ci racconta Diodoro, XVII 50). E, nell'interpretazione moralistica e ostile che ne dà Orosio, l'aneddoto serve a dimostrare l'infingardaggine degli dèi dell'età pagana. Questo è solo uno dei tanti inganni che sostengono la carriera dell'eroe, le cui fortune – almeno nella sostanza del personaggio letterario – dipendono assai più da simili arditezze dell'intelligenza che non da virtù di condottiero. Nello pseudo Callistene tutta la vita di Alessandro è scandita da profezie, profezie di successi e di sciagura – e l'una e l'altra cosa, nel paradosso della leggenda, non si elidono. Per lui parlano gli oracoli nei templi e gli astri nel firmamento, sulla terra i mostri partoriti proprio per diventare segno delle sue imminenti fortune o disastri, perché anche la realtà naturale è asservita ai suoi casi (d'altronde, nel poema di Gualtiero di Châtillon, è Natura stessa a ordirne l'assassinio, scendendo nel Tartaro, per ottenere dal Leviatano la pozione esiziale); alla sua nascita la terra trema e il sole si oscura, alla sua morte una stella straordinaria solca il cielo: gli stessi segni, in ordine invertito, della nascita e della morte del Cristo; per lui parlano visioni oniriche di regine in delirio erotico e di re che dubitano della stabilità del loro potere. Ma, soprattutto, per lui parlano le cose e i loro nomi (e così «fato», «profezia», sono effettivamente, secondo il loro senso etimologico, ciò che è stato preannunciato, predetto). E, il più delle volte, Alessandro stesso si fa interprete dell'instancabile affabulazione delle cose. Legge in parole apparentemente casuali, nei *lapsus* altrui, ciò che vuole e deve leggervi. Una palla infantile regalatagli per schernirlo diviene il globo crucifero, segno della sua imminente potestà sul mondo; la tenerezza e il buon sapore di una manciata di semi di papavero premonizione di una vittoria piena e facile. Egli drammatizza, spettacolarizza gli eventi che gli occorrono riconducendoli ai loro paradigmi mitici: assassino del padre naturale in esecuzione di un destino che lo trascende, ne trasporta il cadavere a spalla, «novello Enea», perché, come Enea, sarà fondatore

di un impero. Questa indefessa attività di interprete del senso profondo delle cose a proprio vantaggio non è gioco arbitrario, se si crede – come l'evo antico e il Medioevo – all'origine naturale, necessaria, non convenzionale e arbitraria, del linguaggio. E, d'altro canto, l'esistenza di Alessandro non dipende anch'essa da un inganno deliberatamente ordito da un re-negromante per far avverare un'altra profezia, in una circolarità di eventi legati a spirale, dove tutto necessariamente si tiene, non per razionalistici nessi di causalità, quanto per affinità e specularità di sovrasensi figurali?

A questa attitudine profetante il Medioevo cristiano reagisce, su un piano immediato, ostentando la consueta condanna; condanna alla razionalizzazione, con la quale si illude di poter liquidare l'eredità pagana, che invece lo sostanzia – e contamina –: la μῆτις di Alessandro (come quella di Ulisse, il πολύμητις per antonomasia) è inganno consigliato dal demonio (in Germania è la *list*, esempio di una scienza che rischia sempre di diventare «arte diabolica», prima di banalizzarsi in «astuzia» burlesca e furbesca). Ma non può sfuggire all'esegesi cristiana che questa disposizione della vicenda romanzesca del re macedone a farsi oggetto di profezia, profezia vivente essa stessa, la pone in rapporto analogico con un'altra *Vita* leggendaria che informa di sé tutta la cultura medievale. Perché in questo Alessandro è, sul piano profano della storia mondana, *typus* del Redentore o del suo Nemico, del Cristo o dell'Anticristo (non importa qui la sostanza del contenuto dell'allegoria che la vicenda storica descrive *in aenigmata*, ma la sua strutturazione formale: la storia contingente dell'uomo anticipa, per grandi metafore da decifrare, la storia necessaria della salvazione). D'altronde la tendenza a cavare, attraverso l'individuazione dell'*origo* (isidorianamente, l'«etimologia»), la *vis* (il «valore profondo») delle cose ha per il cristiano un esempio autorevole nel Vangelo di Matteo («Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa; e le porte dell'inferno non prevarranno su di essa»: *Ev. Matth.* 16,18). E, tra i Padri della Chiesa, Girolamo, il grande traduttore, nonostante il dichiarato timore di essere più *ciceronianus* che *christianus*, più retore che asceta, è quello che si occupa insieme delle etimologie degli ὀνόματα nell'Antico Testamento (*Liber de nominibus hebraicis*) e di cavare la *vis* dei suoi libri profetici, soprattutto di quello specchio della storia del mondo che è il *Libro di Daniele* (*Commentaria in Danielem*).

Tutte le visioni che il libro del profeta riferisce raccontano, con diverse figure, la medesima successione di quattro imperi universali (l'*oro*, l'*argento*, il *bronzo* e il *ferro* della storiografia classica), destinati a essere travolti da un sasso che si farà montagna, il Cristo e i suoi proseliti. E il terzo di questi imperi è sempre quello creato da Alessandro, effimero per tabe congenita, i suoi diadochi, il leopardo con le quattro ali e le quattro teste; quattro, come le quattro teste mostruose che spuntano dalla cintola del bambino nato morto a Babilonia, ad annunciare la fine imminente del *kosmokrator*.

Il Medioevo non sa e non può pensare la storia profana disancorata dalla *historia salvationis*. Il modello conoscitivo in cui viene calata qualsiasi storiografia è quello escatologico. Un contatto, sul piano della fattualità storica, fra la profezia apocalittica di Daniele e la contingenza viene «inventato», per apologia filo-giudaica, da Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.* XI 8,5), che vuole che ad Alessandro in visita devota al tempio di Gerusalemme fosse stato mostrato il libro del profeta. E il poeta tedesco Rudolf von Ems, cortigiano degli Hohenstaufen, spinge oltre la sua immaginazione e fa di Alessandro stesso l'interprete della profezia; egli forza la lettera del testo biblico (poiché Girolamo avverte come in esso sia chiaro che la gloria di Alessandro è conseguenza *non Alexandri fortitudinis, sed Domini voluntatis: Commentaria in Danielem*, *PL* XXV, col. 530); e così il giovane re capisce «di essere lui quel Greco / di cui aveva detto, / in quel racconto, / in un'età lontana, la divina sapienza» e di conseguenza agisce.

Lo storico dell'età del primo Federico di Hohenstaufen, Ottone di Frisinga, nella *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus* – dove pure la storia della città terrena è scandita attraverso i «quattro regni» –, ha letto nella frattura tra il soglio di Pietro e il trono dei Cesari il segno dell'imminenza della fine dei tempi. Questa idea ha fortuna in Germania nei decenni immediatamente seguenti. Così, da ciascuno dei successori del Barbarossa, ci si aspetta che sia l'ultimo imperatore, predestinato a preparare al meglio la fine dei tempi e il Giudizio (*der Endekaiser*) e per ciascuno di loro Alessandro viene proposto a modello di regalità, con segno negativo o positivo: *typus* di Nabucodonosor (nei racconti ispirati al *Libro di Daniele*, le profezie interpretate per l'autocrate babilonese sono una *mise en abyme* di quelle che concernono Alessandro); dell'Anticristo, *princeps huius saeculi* e, soprat-

tutto, paradigma di quell'ansia smodata di autoaffermazione conoscitiva che è la colpa principale della dismisura eroica di Alessandro; di Salomone o, per questa via, addirittura del Cristo. Il proliferare delle interpretazioni figurali è una vera e propria apoteosi di quell'intento parenetico che comunque informa di sé tutta la letteratura medievale sull'argomento. Ma il modello della storiografia ottoniana non ha (e costituzionalmente non può avere) un seguito. I giovani Staufer si rivelano tutti inadatti al compito. L'Alessandro dei poemi dell'età stauferiana è un *discrimen*, un *Endekaiser*: dopo di lui la leggenda del sovrano profetico e sacrale verrà profanata. La conversione ai generi della prosa e del dramma faranno spesso scadere le sue vicende in un'aneddotica sempre più triviale. Nel frattempo, soprattutto in Germania, la conoscenza del *Romanzo di Alessandro* era stato il tramite per una laicizzazione della letteratura. Anche in un testo agiografico come la *Canzone di sant'Annone*, cronologicamente più vicino alla fase antica della letteratura tedesca (con la sua «epica biblica» e le grandi *Messiadi*, il *Heliand*, il *Liber Evangeliorum*) che a quella media (ormai amante del «romanzo» arturiano). Le due lasse che raccontano di Alessandro perlustratore degli abissi (in rapporto figurale con Giona nel ventre della balena e con Cristo nel sepolcro) e del suo viaggio aereo coi grifoni (come nel mosaico di Otranto, rispecchiato, sul piano della storia sacra, da Nembrot, che sfida la fisica terrestre per salire, con la torre, fino a conoscere il Cielo, e dall'Anticristo, l'undicesimo corno del cinghiale romano, che pretende di svettare oltre le stelle), non possono aver mancato di esser godute di per sé. Le creature mezze uomo e mezze pesce scrutate oltre il vetro, non ancora esplicitamente sirene, sono il fascino del fantastico e dell'esotico, che irrompe nell'assetto programmaticamente didattico di questa poesia.

A.C.

V 1. La morte di Nectanebo

Historia de preliis J^3, parr. 12-3

12

(1) Cum autem esset Alexander annorum duodecim, instruebatur ad pugnam et antecedebat omnes in armis.
(2) Cuius velocitatem Philippus intuens commendabat eum. Et ait illi Philippus: «Alexander! Velocitatem tuam et ingenium tui animi diligo per effectum; sed turbor, quia figura tua est dissimilis et inepta».
(3) Hec audiens Olympiades timore perterrita vocavit Natanabum et dixit ei: «Magister! Intellige, quid de me excogitavit Philippus!
(4) Dixit enim Alexandro: "Fili, velocitatem tuam diligo et ingenium animi tui approbo, sed tristis sum, quia figura tua michi nullatenus similatur"».
(5) Netanebus cepit computare et dicere: «Cogitacio tua nullatenus est tibi nociva».
(6) Solitoque respiciens quandam stellam et sperabat ab ea desiderium suum videre.

13

(1) Audiens hoc Alexander dixit ei: «Stella, quam computas, videtur in celo?».
(3) Cui Netanebus: «Sequere me hora noctis, et ostendam tibi».

V 1. La morte di Nectanebo

Storia delle battaglie J^3, parr. 12-3*

12

(1) Quando ebbe compiuto i dodici anni, Alessandro ricevette le prime lezioni sull'arte del combattimento, e ben presto superò tutti gli altri.
(2) Filippo osservava compiaciuto la rapidità del giovane, e lo lodava: «Alessandro, la tua prontezza e il tuo ingegno mi piacciono molto per i risultati che ottengono; però mi turba l'idea che le tue fattezze siano così difformi e inadeguate».
(3) Olimpia udì queste parole, e ne rimase atterrita; allora chiamò a sé Nectanebo, e gli disse: «Maestro, cerca di capire[1] che cosa Filippo abbia in mente nei miei riguardi,
(4) perché mi preoccupa quel che ha detto poco fa ad Alessandro»[2].
(5) Allora Nectanebo incominciò a strologare, e alla fine rispose alla regina: «Ciò che pensi non può in alcun modo recarti danno».
(6) E continuava a fissare una stella, da essa traendo auspici per ciò che desiderava conoscere[3].

13

(1) Alessandro sentì tutto, e disse a Nectanebo: «È in cielo che brilla la stella su cui stai compiendo i tuoi calcoli astrologici?».
(3) «Vieni con me questa notte – replicò Nectanebo – e io te la farò vedere».

(4) Alexander respondit: «Magister! Factum tuum estne tibi cognitum an incertum?». Netanebus respondit: «Est enim michi satis cognitum».
(5) Dixit Alexander: «Opto illud cognoscere!».
(7) Cui Netanebus respondit: «Scio quippe, quod a filio meo debeo recipere mortem».
(8) Hoc cum audisset, descendente eo de palacio, sequitur eum Alexander hora serotina iuxta urbem. Cumque inciderent super fossum civitatis,
(9) dixit Netanebus: «Fili Alexander! Contemplare sydera et respice stellam Herculis, qualiter tristatur! Mercurius vero gaudet. Iovem vide corruscantem! Fata mea propinquant; mortem a filio meo minatur».
(10) Taliter eo vidente accessit ad eum propinquius Alexander. Et facto impetu in eum corruere fecit usque ad partem infimam fossati,
(11) taliter ei dicens: «Infelix! Sic te mori decet; cum terrena scires, celestia qualiter scire presumpsisti falso futura predestinans».
(12) Cui Netanebus ait: «Cognitum fuit michi, quod tali debeam supplicio mori.
(13) Nonne dixi tibi, quod filius meus extinguere me debebat?».
(14) Alexander respondit: «Ego filius tuus sum?»
(15) Respondit Netanebus: «Revera ego te generavi». Et hoc dicens expiravit.
(16) Alexander quidem pietate paterna motus elevans caput eius super humeros eius, portavit eum in palacium suum.

(4) E Alessandro: «Maestro, ma tu conosci anche il tuo destino[4], o per te esso è ancor vago?». E Nectanebo: «Certo: lo conosco benissimo».

(5) «Voglio saperlo anch'io!», fece allora Alessandro.

(7) Nectanebo rispose: «Io so che per mano di mio figlio debbo trovare la morte»[5].

(8) Così dicendo Nectanebo uscì dal palazzo, scendendo la scalinata; e Alessandro gli andò dietro. Andava facendosi sera, e i due uscirono dalla città. Camminando, giunsero infine sul bordo del fossato che circondava la città[6];

(9) Nectanebo disse allora: «Alessandro, figlio mio, guarda le stelle in cielo. Ecco, quella è la stella di Ercole: guarda quanto è triste! Quell'altra è la stella di Mercurio: guarda come ride! E guarda infine la stella di Giove com'è corrusca, lassù! L'ora fatale s'avvicina; ed è da mio figlio che proviene la minaccia di morte»[7].

(10) Mentre Nectanebo se ne stava con gli occhi levati a guardare le stelle, Alessandro gli si avvicinò e gli diede un colpo talmente forte che lo fece precipitare fino in fondo al fossato,

(11) gridandogli: «Disgraziato, muori com'è giusto, tu che conoscendo le realtà terrene hai preteso di capire quali fossero le segrete cose celesti, profetizzando il futuro con discorsi falsi!»[8].

(12) E Nectanebo a lui: «Io sapevo di essere destinato a morire di un sacrificio[9] come questo.

(13) E non t'avevo premesso, forse, che mio figlio era destinato ad uccidermi?».

(14) Rispose Alessandro: «Che vuoi dire? Forse che io sono tuo figlio?».

(15) «Sì, sono io che ti ho generato», sussurrò Nectanebo. E ciò detto, spirò.

(16) Alessandro allora, mosso da pietà filiale verso il padre[10] ne alzò in alto il corpo, se lo mise sulle spalle[11] e lo riportò nel palazzo.

(17) Cum igitur vidisset eum Olympiades, dixit illi: «Alexander, quid est hoc?»
(18) Cui ille: «Corpus Netanebi est».
(19) Olympiades respondit: «Pater tuus fuit».
(20) Alexander respondit: «Quemadmodum tua stulticia fecit, ita est». Et iussit eum in sepulcro retundi etc.

V 2. Il mostro della morte

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* IV 1-40

I

A l'issue de may, tout droit en cel termine
Que li biaus tans revient et yvers se decline,
Estoit en Babilone nes d'une Sarrasine
Uns mostres mervelleus par volenté devine.
Alixandres l'ot dire si manda la meschine.
Deseure iert chose morte desi q'en la poitrine,
Et desous estoit vive, la ou li faut l'eschine.
Tout environ les aines, la ou li ventres fine,
De ces plus fieres bestes qui vivent de rapine
I avoit pluisors testes et font chiere lovine;
Molt sont de male part et de malvaise orine,
Ne se pueent souffrir, l'une l'autre esgratine.
Molt par est grans mervelle que Dieus el mont destine,
Que la mort Alixandre veut demostrer par sinne.

(17) Quando Olimpia lo vide, gli chiese: «E questo che cos'è, Alessandro?».
(18) E lui: «È il corpo di Nectanebo».
(19) Rispose Olimpia: «Era lui tuo padre».
(20) Alessandro, allora: «Come la tua follia ha voluto che fosse, così è stato»[12]. E ordinò che il corpo di Nectanebo fosse rinchiuso nel sepolcro.

V 2. Il mostro della morte

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* IV 1-40*

I

Alla fine di maggio, in quel preciso momento
In cui torna il bel tempo e l'inverno se ne muore[1],
C'era in Babilonia, nato da una Saracena,
Un mostro stupefacente secondo il volere divino[2].
Alessandro lo sentì dire e fece chiamare la poverina.
Sopra era cosa morta, giù giù fino al petto,
Sotto invece era viva, là dove finisce la schiena.
Tutto intorno ai fianchi, là dove finisce il ventre,
Delle più feroci bestie che vivono di rapina
C'era più di una testa e hanno un aspetto ferino;
Sono di orrenda stirpe e di malvagia genia,
Non possono soffrirsi, l'una sgraffia l'altra.
Certo è un grande mostro che Dio destina al mondo,
Che vuole mostrare la morte di Alessandro per segni[3].

2

Par toute Babilone tramet li rois s'espie,
Les sages gens fait querre par molt grant segnorie,
Et les devineors, que nul n'en i oublie.
Qant assamblés les ot, si lor commande et prie
Du mostre qui est nes ne li çoilent il mie,
Mais dïent verité, savoir que senefie.
Il i ot un sage home qui la teste ot florie,
Cil li dist la verté, sor soi prist la baillie:
«Rois, ce que tu demandes, veus tu que le te die?
Se tu t'en coreçoies ce sambleroit folie.
La chose que tu vois qui est a mort flaistrie
Ce es tu qui te muers, nel te celerai mie;
Les testes que tu vois qui mostrent felonie
Et que l'une vers l'autre porte si grant envie,
Ce sont li douze per q'as en ta compaignie.
Si tost com seras mors et ta vie fenie
La guerre iert commencie et ta terre saisie.
Fai le mieus que tu pués, molt est corte ta vie».

3

Se li rois a paor n'est mie de mervelle;
Devant lui voit celui qui sa mort li conseille
Ne de riens ne li dit qui la li apareille.
Il a si grant angoisse que pas des ieus ne ceille,
Ne nus aspiremens de lui ne descoreille.
Il se vait acouter sous l'ombre d'une treille,
Ne fust pas si molliés de l'eaue d'une seille
Com il est de suor sous la porpre vermeille.

2

Il re manda la sua spia in tutta Babilonia[4],
Fa ricercare i saggi col suo grande potere,
E gli indovini, senza tralasciarne nessuno.
Quando li ebbe tutti riuniti, chiede loro e li supplica
Di non celargli nulla del mostro che è nato,
Ma di dirgli la verità, cioè cosa significa.
C'era un uomo saggio dalla testa canuta[5],
Gli ha detto la verità, se ne assunse la responsabilità:
«Re, quello che tu ci chiedi, vuoi proprio che te lo dica?
Se poi te ne adirassi, sarebbe una gran follia.
La cosa che tu vedi rinsecchita a morte
Sei tu che te ne muori, non te lo nasconderò;
Le teste che tu vedi che si mostrano traditrici
E che mostrano sì grande odio l'una verso l'altra,
Sono i dodici pari che hai al tuo seguito.
Appena sarai morto e la tua vita sarà finita
Comincerà la guerra e la tua terra sarà spartita.
Fai meglio che puoi, la tua vita è molto breve»[6].

3

Se il re ha paura non c'è da stupirsi;
Vede di fronte a sé chi gli predice la morte
Ma non gli dice nulla su chi gliela prepara.
Ha così grande angoscia che più non batte ciglio,
Né gli esce più il fiato.
Se ne va a meditare all'ombra di una pergola,
Non sarebbe così bagnato dall'acqua di una secchia
Come lo è dal sudore sotto la porpora vermiglia[7].

V 3. La profezia degli alberi del Sole e della Luna

Epistula Alexandri ad Aristotelem

Dum ea geruntur, videmus ab occidente iubare fulgentibus Phoebi radiis percussa arborum cacumina et sacerdos ait: «Sursum» inquit «omnes intuemini et de quibus quisque rebus consulturus est occulte cogitet silentio, nemo palam pronuntiet». Tum ego et amici et commilitones accuratius sumus intuiti ne inter nemorum densitatem aliqua seductione in morem veterem docta nos hominum aliquis eluderet. Mox interveniente nullo tali dolo usque ad cacumina ramosque perspeximus: stantibus nobis comminus divina aures occupant oracula. Cogitabam enim si devicto orbe terrarum in patriam triumphans ad Olympiadem matrem sororesque meas carissimas possem reverti, cum subito Indico sermone tenuissimo arbor respondit: «Invicte bellis Alexander, ut consuluisti, unus eris orbis terrarum dominus, sed vivus in patriam non reverteris amplius, quoniam fata ita de tuo capite statuerunt».

Haec ego audiens mente perculsus sum: displicuit enim mihi quod tam multos adduxi mecum ad sacras arbores. Simul et amici mei et comites mei qui mecum venerant fleverunt valde et contristati sunt. Quos ego partim minis partim muneribus consolatus sum, praecipique eis ut nemini haec responsa dicerent. Rursum lunae oracula auditurus, quae media nocte posse fieri sacerdos affirmabat, quoniam tunc luna erat oritura, as-

V 3. La profezia degli alberi del Sole e della Luna

*Lettera di Alessandro ad Aristotele**

Nel frattempo, mentre il sole declina a occidente, vediamo che i raggi splendenti[1] colpiscono le cime degli alberi. Allora il sacerdote dice: «Avanti, leviamo tutti in alto lo sguardo: e ciascuno di voi rifletta in cuor suo, silenziosamente, su quel che intende chiedere; ci pensi su, e non lo dica ad alta voce». Io stesso, i miei amici e i miei commilitoni, tenemmo gli occhi bene aperti con attenzione maggiore, per non dover essere sopraffatti da qualcuno, nel folto della vegetazione, con qualche inganno appreso dalla maniera degli antichi[2]. Poi, dal momento che nessuna di quelle trappole temute era scattata, guardammo in su, verso le cime degli alberi. Eravamo vicinissimi, e quindi gli oracoli divini presero possesso delle nostre orecchie[3]. Io, infatti, stavo pensando se, una volta conquistato il mondo, sarei riuscito a ritornare trionfalmente in patria, da Olimpia, mia madre, e dalle mie sorelle carissime[4]: quand'ecco, d'improvviso, l'albero mi rispose in lingua indiana, a voce bassissima[5]: «Alessandro, invincibile in guerra, tu potrai, come hai chiesto, essere il solo signore del mondo: ma non rientrerai più vivo in patria, perché questo ha deciso il fato intorno alla tua morte»[6].

Sentendo queste parole io rimasi sbigottito, colpito nel profondo dell'anima[7]: fui dispiaciuto d'aver portato con me tanti uomini fin laggiù, a quegli alberi sacri. Allo stesso tempo i miei amici e i miei compagni, che m'avevano accompagnato, ruppero in un pianto incontrollabile, e caddero nella disperazione. Riuscii a calmarli ricorrendo un poco alle minacce e un poco ai doni; poi ordinai loro di non parlare a nessuno delle profezie che avevano udito. Quanto a me, avevo intenzione di tornare ad ascoltare gli oracoli della luna che, stando alle dichiarazioni del sacerdote, era

sumpsi mecum tres fidelissimos amicos, Perdicam et Ditoricam et Philotam, quia nullum metuebam in illo loco, nec a me quicquam erat metuendum, ubi neminem fas erat interfici. Iterumque lucum intrantes iuxta arbores sacras constitimus et mox solita consuetudine adoramus. Consulens igitur ubi moriturus essem, tum ad primum lunae ortum percusso cornu splendoreque accepto arbor Graece respondit: «Alexander» inquit «plenam iam aetatis finem habes. Sed sequente anno mense nono Babilonia morieris: a quo minime speras, decipieris». Tum lacrimas effudi et amici mei circumsistentes flebant. Nullumque ab his dolum aut scelus resurrecturum sperabam sed magis pro mea salute mori paratos, nec ego quicquam de fidelissimis mihi amicis consulerem, ut illos cavendos esse Alexandro praemoneret oraculum.

Discessu deinde facto, cum iam ad epulas reverteremur, ego animo aeger ad requiem vado. Rogantibus amicis, ne me anxietate et ieiunio conficerem, paululum cibi contra animi voluntatem sumere coepi meque, ut praesto essem ad primum solis ortum, in sacrario collocavi. Postero die matutino expergefactus diluculo amicos etiam semisopore somno excito. Sed adhuc ipse quoque sacerdos velatus pellibus ferinis quiescebat, positaque ante eum in tabula ingens cliba turis erat, quae illi ex pridiana cena superfuerat et culter eburneus. Nam aere et ferro et plumbo et argento egent, auro abundant. Opobalsamo et ture vescuntur cadenteque rivo puram ex vicino monte potant aquam homines, accubantes et quiescentes sine ullis cervicalibus stratisque, tantum pellibus ferarum. His amictibus contecti vivunt ibidem annis fere trecentis. Excitato sa-

possibile ottenere a metà della notte, giacché per quell'ora la luna sarebbe sorta in cielo. Presi con me tre amici fedelissimi, Perdicca, Ditorica[8] e Filota, perché non temevo nessuno in quel luogo, e non dovevo temere alcunché, dal momento che in quel luogo non era lecito uccidere nessuno. E ancora una volta, quando entrammo nella boscaglia, ci fermammo vicino agli alberi sacri, e prendemmo di nuovo ad interrogarli al modo di poco prima. Chiesi dove avrei dovuto morire, e non appena la luna sorse la sommità dell'albero venne colpita dalla luce d'un suo raggio, e rispose in lingua greca: «Alessandro, la misura della tua vita è ormai colma. L'anno prossimo, durante il nono mese, tu morrai a Babilonia. Sarai tradito da colui, dal quale meno te lo aspetti[9]». A quel punto io scoppiai in lacrime, e i miei amici piangevano tutti, raccolti intorno a me. Da loro io non mi aspettavo che sarebbe saltato fuori nessun tradimento, nessun inganno: ma ero sicuro che tutti loro fossero pronti a morire per la mia salvezza. Né io avrei mai chiesto qualcosa sui miei amici più fedeli, in modo che l'oracolo dovesse mettermi in guardia nei loro confronti.

Poi partimmo da quel luogo, e tornammo al banchetto; io, dentro di me, stavo male, e quindi me ne andai subito a dormire. I miei amici mi implorarono di non consumarmi nell'ansia e nel digiuno: allora decisi, controvoglia, di prendere un poco di cibo, e rimasi nel santuario per essere pronto al primo sorgere del sole. Il giorno dopo, all'alba, mi svegliai e riscossi anche i miei amici che erano ancora intontiti dal dormiveglia. A quell'ora però perfino il sacerdote, coperto di una pelle animale, dormiva ancora; io vidi, poggiato su una tavola davanti a lui, un grosso pezzo d'incenso che era avanzato dalla cena della sera prima[10]. C'era anche un coltello d'avorio: quella gente, infatti, non conosce né il rame, né il ferro, né il piombo, né l'argento, mentre hanno grande quantità d'oro. Mangiano l'opobalsamo e l'incenso, e bevono acqua pura che scende da un monte lì vicino. Si stendono e dormono senza letti, cuscini e materassi: usano solo pelli animali. Coperti con queste, vivono in quel luogo fino a quasi trecento anni.

cerdote lucum intravi tertio consulturus eandem sacratissimam solis arborem, cuius mortem percussoris manu cavendam habeam quemve exitum mater mea sororesque meae habiturae sint. Arbor Graece dixit: «Si mortis tuae tibi insidiatorem prodidero, sublato eo facile instantia fata mutabis mihique tres irascentur sorores, quod veridico oraculo earum pensa impedierim, Clotho Lachesis Atropos. Igitur post annum et menses novem Babilonia morieris, non ferro, quod suspicaris, non auro neque argento neque ullo metallo, sed veneno. Mater tua miserando turpissimoque exitu sepultura carebit iacebitque in via, praeda avium ferarumque, sororesque tuae felices erunt fato diu. Tu autem, etsi breve superest tibi tempus, dominus tamen orbis terrarum eris. Nunc modo cave, ne nos ulterius scisciteris; inde excede terminos luci nostri et ad Fasiacen Porumque revertere». Sed et monuit sacerdos ut pergeremus, fletum et ululatum nostrum sacras arbores dicens offendisse. Tum ego contionatus apud universos milites dixi ut Porum et Fasiacen ex responso peteremus, quod nobis faustum felixque esset futurum; de tempore vitae meae reticui, ne a commilitonibus meis redditus desperationi in alienis dirumperer locis. Eas vero voces, quas ex responsis una mecum audierunt, qui his nominibus appellabantur: Sermition, Protesilaus et Mistomus et Timotheus et Lacon et Traseleon et Deditus et Macon et Erocles et Silbrus et Sunsiclus et Perdicas et Philotas et praefectus praetorii Coracdas, silentio ex sua fide et meo tegebant consilio.

Quando il sacerdote si fu svegliato entrai nel boschetto per la terza volta, volendo interrogare quel santissimo albero del sole su quale fosse la mano assassina da cui dovevo guardarmi e quale sarebbe stata la sorte di mia madre e delle mie sorelle. L'albero mi rispose in greco: «Se io ti rivelassi chi è colui che sta tramando la tua morte e tu riuscissi a eliminarlo, cambieresti facilmente la sorte che ti attende: e le tre sorelle, Cloto, Lachesi e Atropo, si adirerebbero con me perché con una profezia verace io ho ostacolato l'adempimento del loro compito. Quindi ti ripeto che morrai in Babilonia fra un anno e nove mesi: e non per la spada che tu sospetti, né per oro o argento o per altro metallo, ma per veleno[11]. Tua madre, morta di morte miseranda e ignobile, rimarrà senza sepoltura, buttata sulla strada, e diverrà preda degli uccelli e delle bestie feroci; le tue sorelle saranno a lungo felici per volere divino. Tu invece, anche se il tempo che ti resta da vivere è poco, diventerai il signore del mondo. Ora bada bene a non interrogarci ancora: vai via, esci dal confine del nostro bosco e tornatene da Poro, nella terra Fasiace[12]». Ma fu anche il sacerdote a raccomandarsi che ce ne andassimo, spiegandoci che il nostro pianto e le nostre grida avevano offeso gli alberi sacri. Riunii tutti i soldati e parlai loro, spiegando che, secondo il responso, dovevamo tornare indietro, verso Poro e la regione Fasiace: il nostro futuro sarebbe stato fortunato e felice. Tacqui il particolare che riguardava la durata della mia vita, per non dover morire in luoghi sconosciuti, portato alla disperazione dai miei compagni[13]. Quelli che insieme con me avevano udito le parole dell'oracolo rispondevano a questi nomi: Sermition, Protesilao, Mistomo, Timoteo, Lacon, Traseleon, Dedito, Macon, Erocle, Silbro, Sunsiclo, Perdicca, Filota, e il prefetto del pretorio Coracda. Essi tennero il segreto per la loro lealtà e per rispettare la mia disposizione.

V 4. I sogni di Daniele. Le quattro bestie

Annolied 121-262

VIII

Ob ir willit bekennin
der burge aneginni,
so virnemit umbi die grimmin heidinscapht,
dannin den aldin burgin quam diu crapht.
Nînus hîz der êristi man,
der dir ie volcwîgis bigan.
her saminôdi schilt unti sper –
des lobis was her vili ger –,
halspergi unti brunigen –
duo gart er sich ci sturme –,
die helmi stâlîn heirti –
duo stifter heriveirti.
diu liute wârin unz an diu
vil ungeleidigetiu.
ir îwelich haviti sîn lant,
an din andirin sich niwiht ni want.
ungewenit wârin si ci wîge:
vili lieb was daz Nînô.

IX

Nînus lêirti sîni man
aribeiti lîdan,
in gewêfinin rîtin,
daz si vreisin gidorstin irbîtin,
schiezin unti schirmin;
her ni lîz si nî gehirmin

V 4. I sogni di Daniele. Le quattro bestie

Canzone di sant'Annone 121-262

VIII

Se di conoscere le origini sue[1]
siete curiosi,
state a sentire le storie dei gentili, della loro ferocia:
di qui venne il potere delle antiche città.
Nino ebbe nome il primo uomo
che a una battaglia mai diede l'inizio[2].
Egli di scudi e di lance fece incetta
– era immensa la sua sete di gloria –
di camagli e corazze
– si preparava ad affrontare il campo –
di elmi di duro acciaio
– inaugurò così le imprese della guerra –.
Fino ad allora le genti erano state
libere dal dolore e dagli oltraggi.
Ognuno dominava il suo paese,
nessuno si volgeva contro l'altro.
Aduse esse non erano al combattere:
a Nino questo fu assai gradito.

IX

Egli apprese ai suoi uomini
a reggere gli affanni e le fatiche,
a cavalcare gravati d'armatura,
a rimanere impavidi attendendo il pericolo,
a colpire e a parare.
Non diede loro tregua,

unz er gewan ci sîner hant
elliu Asiânischiu lant.
dâ stiphter eine burg sît,
einir dageweidi wîht,
drîir dageweidi lank.
michil was der sîn gewalt.
die burg nanter nâh imo Nînivê,
dâ sint der merevisch Jônam ûz spê

X

Sîn wîf diu hîz Semîramis.
die alten Babilonie stiphti si
van cîgelin den alten,
die die gigandi branten,
duo Nimbrot der michilo
gerîht un dumplîcho,
daz si widir godis vorhtin
einen turn worhtin
van erdin ûf ce himele.
des dreif si got widere,
duo her mit sînir gewalt
gedeilti si sô manigvalt
in zungin sibenzoch;
sô steit iz in der werlti noch.
von demi geziugi des stiphtis
worti diu Semîramis
die burchmûra viereggehtich,
vieri mîlin lank unti sescich.
des turnis bistuont dannoch
vieriu dûsent lâfterin hôch.
in der burch sint wârin
die kuninge vili mêre.
dâ havitin ir gesez inne

finché in suo pugno egli non ebbe avuto
dell'Asia ogni contrada.
E, dopo, costruì una città:
misurava in larghezza un giorno di cammino
ed in lunghezza tre[3].
Fu immenso il suo potere.
La città, dal suo nome, chiamò Ninive,
qui[4] la balena[5], poi, vomitò fuori Giona.

X

La sua sposa aveva nome Semiramide.
Ella fondò Babilonia[6], l'antica,
con i mattoni cotti
dai giganti, in un tempo remoto,
quando il grande Nembrot
li reggeva[7] con tale insensatezza
che essi, senza timor di Dio,
da terra sino al cielo
una torre innalzarono.
Perciò, contro di loro, Dio si mosse
e con la sua potenza
li disperse
in settanta lingue disparate.
E così è ancora a questo mondo.
Coi resti di quell'opera
costruì Semiramide,
intorno alla città, le mura, in quattro lati,
sessantaquattro miglia si estendevano.
Reliquia della torre, rimanevano ancora
quattromila alti cumuli.
Più tardi molti furono
nella città i sovrani.
Al suo interno ebbero dimora

Chaldêi die grimmen.
die heritin after lanten
unzi si Hierusalêm virbranten.

XI

In den cîdin iz gescach,
als der wîse Danihêl gesprach,
duo her sîni troume sagiti,
wî her gesîn haviti
viere winde disir werilte
in dem michilin meri vehtinde,
unz ûz dem meri giengin
vreislîchir dieri vieriu.
viere winde biceichenint vier engele,
die plegint werilt allere;
diu dier vier kunincrîche,
diu die werilt soldin al umbegrîfen.

XII

Diz êristi dier was ein leuwin;
si havite mennislîchin sin.
diu beceichenit uns alle kuninge,
die der wârin in Babilonie.
dere crapht unt ire wîsheit
gidâdun ire rîche vili breiht.

XIII

Daz ander dier was ein beri wilde;
her havide drîvalde zeinde.
her cibrach al daz her anequam
unti citrat iz undir sînin clâwan.

i feroci Caldei[8],
che le schiere condussero di terra in terra,
finché a Jerusalem dettero fuoco.

XI

Al tempo tutto questo succedeva
quando Daniele il saggio,
raccontando i suoi sogni[9],
narrò di avere visto
i quattro venti di questo mondo[10]
scontrarsi sull'immensità del mare,
finché fuori dalle acque non uscirono
quattro bestie terribili.
I venti son figura di quattro angeli,
di ogni età del mondo essi si curano;
le fiere, invece, di quei quattro regni
che ogni secolo in sé racchiuderanno[11].

XII

La prima bestia era una leonessa,
e aveva senno umano.
Per noi figura di quei tanti re,
che un tempo in Babilonia furono.
La loro forza e la loro sapienza
fecero molto vasto il loro impero.

XIII

L'altra un orso feroce:
aveva tre file di denti.
Dilaniava ogni cosa che prendesse,
la calpestava sotto i propri artigli.

der bizeichinôte driu kunicrîche,
diu cisamine al bigondin grîfen
bî den cîdin, duo Cîrus unti Dârius
gewunnin Chaldêischiu hûs.
die zwêne rîche kuninge,
si cistôrtin Babilonie.

XIV

Daz dritti dier was ein lêbarte;
vier arinvederich her havite.
der beceichinôte den Criechiskin Alexandrin,
der mit vier herin vuor aftir lantin
unz er dir werilt einde
bî guldînin siulin bikante.
in Indiâ her die wuosti durchbrach,
mit zuein boumin her sich dâr gesprach.
mit zuein grîfen vuor her cin liuften,
in eimo glase liezer sich in den sê.
duo wurfin sîn ungetrûwe man
die kettinin in daz meri vram.
si quâdin «Obi du wollis sihen wunter,
sô walz iemir in demo grunte».
duo sach her vure sich vlîzin
manigin visc grôzin,
half visc, half man.
dad diuht un vili harte vreissam.

XV

Duo gedâchti der listige man,
wî her sich mohte generian.
der wâg vuort in in demo grunte,
durch das glas sach her manigiu wunter

Questo significava quei tre regni,
che si assalirono l'uno con l'altro
nei tempi in cui Ciro e Dario
sottomisero le case dei Caldei.
Babilonia distrussero
i due sovrani possenti.

XIV

La terza era un leopardo,
e aveva quattro ali, come d'aquila[12].
Essa è figura del greco Alessandro[13].
Con quattro schiere viaggiò di terra in terra,
fino a conoscere i confini del mondo,
alle colonne d'oro[14].
Forzò, in India, i deserti
e, in quella terra, dialogò con due alberi.
Con due grifoni mosse verso l'etere
si calò, dentro a un vaso di vetro, nel profondo del mare.
I suoi uomini infidi gettarono
le catene, lontano, nell'acqua.
Dissero: «Se hai voglia di vedere meraviglie
rotola, per sempre, nell'abisso».
Allora vide fluttuargli davanti
molte creature acquatiche,
mezzo pesce e mezzo uomo[15].
Ciò suscitava in lui un gran terrore.

XV

Quell'uomo scaltro allora rifletté
in che modo potesse mai mettersi in salvo.
La corrente lo spingeva lungo il fondo del mare,
oltre il vetro scorgeva gran portenti.

unz er mit einim bluote
daz scarphe meri gruozte.
alsi diu vluot des bluotis inpfant,
si warf den hêirin aniz lant:
sô quam her widir in sîn rîche.
wol intfingin un die Criechen.
manigis wunderis genîhte sich der selbe man.
driu deil her der werilte zume gewan.

XVI

Daz vierde dier ein ebir was:
die cuonin Rômêre meindi daz.
iz haviti îsirne clâwin –
daz ne condi nieman gevâhin –,
îsirni ceine vreisam –
wî soldiz iemir werdin zam?
wole biceichinit uns daz waltsuîn,
daz did rîche ci Rôme sal vrî sîn.
der ebir cîn horn truog,
mit ten her sîni vîanti nidirsluog.
her was sô michil unti vorhtsam:
ci Rôme wart diu werlt al gehôrsam.

XVII

Cîn horn meintin cîn kuninge,
dî mit Rômêrin rittin ci sturme.
daz eilfti horn wuos unz an den himil –
die sterrin vuhtin imi widir;
iz hât ougin unti munt –
sulich ni wart uns ê kunt;
manigiu wort iz widir gode sprach –
daz her vili schiere gerach.

Finché, con del sangue,
suscitò l'ira del mare impetuoso.
E come l'onda ne avvertì il sapore,
scagliò quel sire sulla terraferma.
Fece allora ritorno ai suoi dominî,
e i Greci lo accolsero con gioia.
Molti portenti egli aveva esperito.
Le tre parti dell'orbe per sé vinse.

XVI

La quarta bestia era un cinghiale:
essa è figura dei Romani arditi.
Aveva artigli di ferro
– nessuno avrebbe saputo catturarla –
denti di ferro, terrificanti
– come la si sarebbe potuta mai ammansire? –
Il maiale selvatico certo per noi deve significare
che l'impero di Roma sarà sempre libero.
Il cinghiale portava dieci corni
coi quali trucidava i suoi nemici.
Era immenso e terribile:
il mondo tutto fu piegato ai voleri di Roma.

XVII

Dieci corni indicavano dieci re,
che coi Romani andarono in battaglia.
L'undicesimo corno crebbe fino al cielo
– contro di lui lottarono le stelle –
aveva occhi e bocca
– niente di simile noi abbiamo mai saputo –
proferiva parole avverse a Dio
– quello assai presto si vendicò –.

daz biceichinit uns den Anticrist,
der noch in dise werlt kunftig ist,
den got mit sînir gewelti
cir hellin sal gesendin.
der troum allir sô irgieng,
son der engil vane himele gischiet.

V 5. I sogni di Daniele. Il colosso di Nabucodonosor

Rudolf von Ems, *Alexander* 9811-32; 15377-622

Nû diz allez was geschehn,
der êwart lie den künec sehn
ein buoch dâ was geschriben an
was Dânîêl der wîse man,
der Gotes wîssag, ie gesprach,
an dem er geschriben sach
daz eines Kriechen gewalt
sô grôz und ouch sô manecvalt
werden solde daz sîn hant
betwunge Persîam daz lant.
daz was sô vremde bî den tagn
daz ez muoste vor hin sagn
wîssagend überlût
Dânîêl der Gotes trût.
dô der êwart gelas
die rede als si geschriben was,
Alexander wart vil vrô.

Dell'Anticristo per noi esso è figura,
che il mondo ancora attende[16].
La potenza divina
lo scaglierà nel baratro d'inferno[17].
Il sogno si concluse:
un angelo celeste così lo interpretò[18].

V 5. I sogni di Daniele. Il colosso di Nabucodonosor

Rudolf von Ems, *Alessandro* 9811-32; 15377-622*

E quando ogni cosa fu compiuta[1],
il sacerdote, custode della Legge[2], mostrò al re un libro[3],
in cui tutto era scritto,
di quello che Daniele, uomo sapiente,
il profeta di Dio, un giorno disse.
Egli vi vide scritto come un dì sarebbe stata
la signoria di un Greco
tanto vasta e diffusa,
che la sua mano avrebbe piegato
la nazione di Persia[4].
E tutto ciò in tempi così remoti
che Daniele, l'amato dal Signore,
dovette presagirlo,
rivelando il mistero in profezia.
E quando il sacerdote gli ebbe letto
quei fatti, come essi erano scritti,
ne fu Alessandro molto rallegrato.

in sînem muote dâhter sô
daz er der Kriechen wære
von dem diz selbe mære
diu gotlîche wîsheit
sô verre hæte vor geseit,
.....
Nû hân ich iu hie vor gesagt
daz den degen unverzagt
Danjêl seite künftec
mit krefte sigenünftec:
mit welher bîschaft daz ergie,
daz wil ich iu sagen hie.
Ez was vil manec jâr hie vor
der künc Nâbuchodônosor
gewaltec in Assîriâ,
dem was diu mônarchîâ
der erde dienstes undertân,
diz ist wâr ân allen wân
daz sich diu erde und gar ir lant
zinsten in sîn eines hant,
wan er der erde krône phlac.
eines nahtes dô der lac
slâfend an dem bette sîn,
dô sach sîner ougen schîn
einen troum vil spæhe.
waz er in dem sæhe
des kund er gedenken niht,
als vil lîhte noch geschiht,
und vergaz es alsô gar
daz ers der stunt niht wart gewar
und ez nie vinden kunde.
dô sante er an der stunde
nâch al den meistern überz lant
den diu witze was erkant

L'animo suo pensò
di essere lui quel Greco
di cui aveva detto,
in quel racconto,
in un'età lontana, la divina sapienza.
.....
Io vi ho già raccontato che Daniele
predisse la venuta dell'eroe giovinetto,
che mai avrebbe mancato d'ardimento
e, con la sua potenza, avrebbe la vittoria fatta sua.
Adesso voglio dirvi del presagio[5]
nel quale il fatto accadde.
C'era una volta, sono ormai molti anni,
il re Nabucodonosor,
in Assiria signore;
a lui era sottoposta
la monarchia della terra in servaggio;
e questo è il vero, non supposizione,
il mondo e giù, perfino le contrade,
tributarie alla mano di quel solo,
la corona terrestre in sua balìa.
Se ne stava, una notte, nel suo letto[6],
sprofondato nel sonno,
e il lampo dei suoi occhi vide
un sogno dal senso molto arcano.
A quello che vi scorse
lui non fu in grado di pensare,
quando ancora sarebbe stato facile,
e lo dimenticò completamente;
non se ne fece in quell'attimo attento
e mai di ritrovarlo fu capace.
Subito mandò in cerca,
per tutta la nazione, dei maestri,
ai quali quella scienza[7] fosse nota,

daz sie die troume erscheinden
und waz sie künftec meinden.
er sprach «ir herren, saget mir,
waz troumte mir? daz ist mîn gir».
sie sprâchen «lieber herre mîn,
sag uns durch die genâde dîn
den troum, sô bescheiden wir
die bezeichnunge dir» –
«des troumes ich vergezzen hân.
ir sült den troum mich wizzen lân
oder ich heiz iu den lîp
nemen, dar zuo kint und wîp
den liuten eigenlîche gebn.
ich nime iu guot êre und lebn
odr ir sagt mir die geschiht
waz mînes hérzèn gesiht
in mînem slâfe hân gesehn
und waz mir dâ von sül geschehn!

Tuot ir des niht, sô wizzet daz
ich an iuch kêre solhen haz
der iuwer vruht erwendet
und iuwer leben schendet».
sie sprâchen «lieber herre wert,
des dû hâst an uns gegert
daz tæten wir. nû enkünnen wir
des troumes niht bescheiden dir:
ez ist dir iemer ungeseit,
ezn sage der gote wîsheit».
dô hiez er gar verderben sie,
ir keinen er genesen lie
die dô in den jâren
sîne wîsen wâren.
Nu was dô von Judêâ

che rivelava e i sogni
e cosa presagivano.
Parlò: «Voi ditemi, signori,
cosa mi è apparso in sogno. Questo è il mio desiderio».
Parlarono: «Caro signore nostro,
per la tua grazia[8], dicci
la visione, così che noi a te
i sensi ne indichiamo».
«Io, il sogno, l'ho smarrito.
Ma voi dovrete farmelo conoscere,
oppure darò l'ordine di togliervi
la vita, e i bambini e le donne
consegnare alle genti in servitù.
Dell'esistenza, di averi e dignità vi priverò,
oppure voi il racconto mi farete
di quello che gli occhi del mio cuore
nel sonno han percepito,
e che futuro questo mi riserva.

Ma se non lo farete, ora sappiatelo,
mi volgerò contro di voi e il mio astio
vi toglierà la vostra discendenza
e oltraggerà la vostra stessa vita.»
Essi parlarono: «Prezioso, amato sire,
quello di cui ci esprimi il desiderio,
noi lo vorremmo fare. Ma non ne siamo in grado,
noi non sappiamo riferirti del tuo sogno niente.
E ti sarà taciuto per l'eterno,
se non sia, a dirlo, la sapienza degli dèi».
Allora comandò la loro dannazione,
nessuno di coloro lasciò incolume,
che erano, in quegli anni,
i suoi sapienti.
Erano i tempi in cui, dalla Giudea,

der Juden vil gevangen dâ,
der wâren in dem hove sîn
vier edele juncherrelîn,
der hiez einez Danîêl,
daz ander hiez Misahêl,
daz dritt Ananîas,
Asarîas der vierde was,
die drîe Got ê lôste
gesunt von grôzem rôste.
die suochte man ouch sâ zehant,
als sie ouch solden sîn verbrant,
dô vrâgten sie der mære
waz ir schulde wære.
sie sprâchen «swer ein wîssag ist,
den tœtet man an dirre vrist,
obe er niht dem künge seit
sînes troumes wârheit».
dô bâten sie in vrist des gebn
und daz man sie lieze lebn
biz sie ir gebet getæten
und Got genâden bæten.
daz geschach. sie bâten Got
daz er durch sîn hôch gebot
in den troum erscheinde
und waz sîn zeichen meinde,
daz sie lîp unde leben
umb die schulde iht solden geben.
dô hôrte Got daz gebet
daz der kinde biten tet
und sante in sînen süezen trôst,
der sie von sorgen tet erlôst
und ir gemüete trôste
und von den vorhten lôste:

di Giudei si era fatto un gran bottino[9],
e quattro nobili ragazzi,
tra costoro, erano alla sua corte.
Il primo Daniele si chiamava,
il secondo si chiamava Mishael,
il terzo Anania,
Azaria era il quarto[10];
quei tre Iddio sottrasse,
salvi, a un grande fuoco[11].
Li si cercò, ben presto,
anch'essi dovevano essere bruciati.
Notizia chiesero
sulla loro colpa.
Dissero: «Chiunque sia indovino
quello verrà immediatamente ucciso,
se non dirà al sovrano
la verità del sogno».
Ma quelli chiesero di concedere loro
ancora tempo e di lasciarli in vita,
fino a che non avessero pregato,
rese le grazie a Dio.
Accadde. Implorarono il Signore,
ché a loro lui, per il comando eccelso,
svelasse la visione
e del simbolo il senso,
se no, per nessuna colpa,
avrebbero pagato con il corpo e la vita.
Sentì Dio la preghiera,
dei fanciulli le suppliche,
e inviò loro, soave, il suo conforto,
che liberi li rese dall'affanno,
consolò i loro cuori,
li sciolse dall'angoscia[12].

Von Gotes genâden daz ergie.
dô der morgen ane vie,
dô wart Danîêl besant
den ich hân hie vor genant.
zuo dem Gotes dienestman
sprach der künec «nû sag an
waz troumes ist getroumet mir!
seistû mir daz, sô wil ich dir
iemer sæld êre und guot
vüegen drumbe, dêst mîn muot.
ouch sage ich dir, ob dûs niht tuost,
daz dû von mir lîden muost
michel arbeit und nôt:
ir müezet alle ligen tôt,
dû und al daz künne dîn,
wirt mir der troum von dir niht schîn».
dô sprach der sælden rîche
mit zühten witzeclîche
«herre mîn, ich wil dir sagn
den troum und dich niht verdagn
waz sîn vernunst bediuten sol.
Got ist genâden alsô vol
daz mich sîn gotlîcher rât
in deheinen nœten lât,
des sol ich wol getrûwen im.
daz dir getroumde, daz vernim!

Dû sæhe ûf einem velde stân
ein bilde grôz hôch wol getân,
daz was gestalt reht als ein man,
dâ merken künftec zeichen an!
daz houbet und diu kel sîn
wâren beide guldîn,
arme und ahsel wâren gar

Per la pietà di Dio questo avveniva.
Al sorgere del giorno,
si mandò a prelevare quel Daniele
che prima ho nominato.
Al servo del Signore il re parlò:
«Tu adesso dimmi,
che sogno è quello che io ho sognato!
Se lo dirai, per questo fatto,
ti accorderò, per sempre, è questo il mio proposito
felicità, onore e ricchezza.
Pure ti dico che, se non lo fai,
sopporterai per me
travagli grandi e ambasce:
tu e tutta la tua razza,
tutti, ne dovrete morire,
se per te, a me, il sogno non verrà chiarito».
Con deferenza, e insieme, con perspicacia grande,
parlò l'altro, baciato dalla grazia[13]:
«Il sogno voglio dirti, mio signore,
nulla tacerti voglio,
su quello che significa la sua interpretazione.
È tanto buono Dio,
che è il consiglio divino
a indurmi a parlare.
Per questo io gli volgo la mia fede.
Adesso ascolta quel che ti è apparso in sogno.

Tu hai visto, ergersi su una piana,
una statua imponente, alta, ben scolpita,
ed era fatta proprio come un uomo.
Ciò rivelava un futuro disegno.
La testa e il collo,
l'una e l'altro, d'oro;
e poi, braccia e ascelle erano,

unz an die brust nâch wîze var:
daz teil was silberîn erkant.
hin nider dâ diu huf erwant
von den brüsten ze tal,
dâ was ez êrîn über al.
im wârn diu bein stähelîn,
ietweder vuoz was irdîn.
dô sîn dîn herze war genam,
der troum von vorhten von dir kam
und wart dir alsô gar benomn
daz sîn vernunst von dir ist komn».

«Owê, sælden rîchez kint!
wie reht und wie gewære sint
dîniu wort! ez ist alsô»
sprach der rîche künec dô,
«sît nû dîn wîslîcher rât
mînen troum errâten hât,
sô sage mir und erscheine
waz er künftec meine!» –
«daz sage ich dir, herre mîn.
im was daz houbet guldîn:
daz bezeichent den gewalt
der nû dir einen ist gezalt,
wan dû mit rîchem werde
die krône treist der erde.
nâch dînem lîbe wirt geleit
dîn küneclîchiu rîcheit
in zwei lant und ouch dîn kraft,
sô teilet sich dîn hêrschaft
in zwein rîchen. diu gelît
her nâch, sô nâch sîner zît
ein ende gît daz leben dîn:
daz sint die arme silberîn.

fino al petto, di colore bianco,
questa parte sembrava d'argento;
lì sotto, fino al limite delle anche,
dal torso in giù,
dappertutto di bronzo.
D'acciaio aveva le gambe,
ma, dei due piedi, uno era di argilla.
Ne fu preso il tuo cuore, e allora,
il sogno uscì da te per la paura,
esso ti fu completamente tolto
e la sua comprensione ti ha lasciato».

«Oh, giovane beato di ogni grazia,
le tue parole sono giuste
e vere. È così infatti.»
E quel re potente allora disse:
«Poiché la tua saggezza, il tuo discernimento,
han colto il sogno mio,
allora dimmi e mostrami,
per il futuro, che cosa dà a pensare?».
«Te lo dirò, signore mio.
La testa aveva d'oro
e questo fatto è figura del dominio,
che a te, adesso, unico è concesso;
ché tu, con alta dignità,
porti sul capo la corona del mondo.
Si presterà, dopo la tua vita,
il tuo regale possesso
a due nazioni, e la tua forza anche.
Si scinderà così, in due imperi,
la tua signoria, che si concluderà
quando la vita tua,
dopo il suo tempo, volgerà alla fine –:
sono le braccia argentee.

daz eine lant ist Persîâ
und daz ander Mêdîâ,
dâ der gewalt sît mangen tac
gemeinlîch in geteilet lac.
dâ daz bild êrîn schein
von der brust unz ûf daz hufbein,
daz ist der Kriechen gewalt,
der wirt sô grôz, sô manecvalt
daz er die silberîne kraft
und al der welte hêrschaft
verdrücket mit den kreften sîn:
daz diutet daz teil êrîn».
(hie meinde er Alexandern an,
wan der tugent rîche man
bejagte sît mit sîner hant
den gewalt übr elliu lant,
als ich ein teil hie hân geseit
des mich der schrift urkünde an treit).

Danîêl sprach «herre mîn,
diu bein wâren stähelîn:
daz diutet Rœmesch rîche
daz noch gewalteclîche
die welt an sich betwingen sol.
man weiz daz von wârheit wol
daz stahel golt silber êr
wendet gar in sîne kêr
und ez trîbet und snîdet
daz ez ir kraft niht mîdet:
sus snîdet Rœmesch rîche
al kraft krefteclîche.
daz sint diu stähelînen bein.
dû sæhe dar nâch einen stein
âne menschen hende

Una nazione è Persia
l'altra è Media:
il dominio, da allora, giorni e giorni,
starà, tra loro due, diviso.
Là dove il simulacro come bronzo splendeva,
dal torace alle anche,
la potestà è dei Greci;
che diverrà diffusa e tanto vasta[14],
che con le forze sue conculcherà
la potenza d'argento
e della terra ogni signoria:
questo significa la parte di bronzo.»
– Qui indicava Alessandro,
perché quell'uomo ricco di virtù,
con la sua mano, sarebbe andato a caccia
del dominio, per tutte le contrade,
come io, in parte, vi ho raccontato,
al modo in cui il mio libro[15] mi fa fede –.

Parlò Daniele: «Signore mio,
d'acciaio eran le gambe.
Questo indica l'impero dei Romani
che, con la sua violenza,
stringerà il mondo a sé.
Lo sa l'uomo per vero,
che l'acciaio volge nella sua direzione,
piega e incide,
oro, argento e bronzo,
perché la loro forza non gli resiste:
presto accadrà che l'impero di Roma
spezzi la forza con la forza.
Son le gambe d'acciaio.
Ma poi hai visto un sasso,
senza intervento di una mano d'uomo,

von eines berges ende
vallen ûf daz bilde dar
daz erz zerdruht alsô gar
daz ez niht mê vürbaz schein.
ûf dem bilde wuohs der stein
zeinem grôzen berge hôch
der sich gein grôzer hœhe zôch:
daz ist daz himelrîche
daz sô gewalteclîche
dar nâch ûf die erde kumt
daz ez die krefte gar zerdrumt,
des kraft niht abeganges hât,
sîn gewalt ân ende stât.
daz ist der stein der âne werc
ûf dem bilde wart ein berc».
(hier an het er gemeinet Krist,
des kraft alsô gewahsen ist
daz er nû krefteclîche
verdruht hât diu rîche
und al die krefte und den gewalt
diu ich hân hie vor gezalt.)

Dô hiez der künc in beten an
als got, niht als einen man,
er hiez rîlîche machen
mit keiserlîchen sachen
eine sûl, als ich ez las,
diu nâch der gebildet was
von der ich vor hân geseit,
ich meine dise wârheit
dô ich daz rehte mære lie
und durch diz ûz dem phade gie.
diz êrîne rîche
was vil keiserlîche

dal culmine di un monte,
precipitare giù, sul simulacro,
ridurlo in tanti pezzi,
tanto che esso non fu più visibile.
Sui resti della statua proliferò la pietra;
crebbe, fu una montagna eccelsa,
si innalzò poi ad altezza ancor più grande.
Questo è il regno dei cieli
che con grande potenza
discende sulla terra,
al punto da dissolverne la forza,
esso, alla cui forza nulla manca,
il cui dominio sta, senza una fine.
Questa la pietra: senza dispiego d'opera,
divenne monte, al di sopra della statua».
(Qui egli ha inteso il Cristo,
la cui forza è cresciuta a un tale punto,
che, col suo impatto,
ha schiacciato gli imperi
e tutte le potenze e il dominio
dei quali prima ho raccontato[16].)

Diede comando il re di venerarlo,
come se fosse un dio, non come un uomo,
e costruire, con munificenza,
con larghezza imperiale,
un colosso – questa cosa ho letto –
scolpito sul modello della statua
di cui vi ho detto prima[17].
Tutto questo per vero io lo tengo,
e ho abbandonato il tema del racconto
e devio, a causa sua, dal mio sentiero.
In Alessandro, con possanza imperiale,
stette il regno del bronzo

an Alexander dô sîn hant
twanc disiu rîche und elliu lant.
diz ist ouch wol bezeichenlich
dar an daz die liute sich
bœsernt alle stunde:
niemen hie vor kunde
wan guot und getriuwe sîn,
dô was diu welt ouch guldîn.
dar nâch diu triuw abe nam
biz daz diu welt anz silber kam.
dar nâch wart si êrîn, –
nû ist si leider stähelîn!
daz stahel ist hert unde starc,
diu welt ist valsch unde karc,
diu guldîne werdekeit
ist mit untriuwen hin geleit,
wan ez ist der bœste tac
der ie biz her an uns gelac
und der bœste – wæn ich wol –
der iemer mêre werden sol.

quando la mano sua questi dominî
piegò e le terre tutte.
Ma questo fatto è pure figura
del modo in cui le genti,
di ora in ora, si vanno corrompendo.
Che prima niente altro si sapeva,
che lealtà e rettitudine,
e anche il mondo allora era d'oro.
Quindi la fedeltà si estinse,
fino a che esso si volse all'argento.
Poi divenne di bronzo;
ora, rovina a noi, esso è d'acciaio.
L'acciaio è duro e forte
il mondo falso e scaltro:
la dignità dell'oro,
in modo fraudolento, si esibisce[18],
perché è il giorno più gramo,
fino a oggi il peggiore
– questo io temo – che ci sia capitato,
che mai più debba esserci.

Parte sesta
L'AURA E LE OMBRE DI ALESSANDRO

L'aura e le ombre di Alessandro

Ogni personaggio storico o letterario di una qualche importanza ha il potere di proiettare un'ombra di sé sul futuro e d'irradiare un'aura nell'immaginazione dei contemporanei e dei posteri. Nella sua forma più rigorosa, la prima, l'ombra (sempre sospesa fra due momenti storici distanti nel tempo) è canonizzata dall'interpretazione allegorica cristiana della Sacra Scrittura, per la quale un personaggio o un evento dell'Antico Testamento prefigura, adombra, è *umbra*, appunto (secondo la definizione medievale), di un personaggio o evento del Nuovo: il sacrificio di Isacco, ad esempio, è *figura* o ombra di quello di Gesù. A loro volta, naturalmente, personaggi ed eventi del Nuovo Testamento *compiono* quanto già prefigurato o profetizzato nell'Antico («affinché si compisse la Scrittura»). È tuttavia evidente che lo stesso meccanismo può essere più elastico: applicato a un personaggio non biblico, e per mezzo di strumenti più propriamente letterari quali, ad esempio, richiami intertestuali. Tramite la citazione di parole-chiave dal canto XXVI dell'*Inferno*, Tasso vede nell'Ulisse dantesco la prefigurazione di Cristoforo Colombo. Infine, è possibile che il meccanismo figurale perda (sempre di più, ma non solo, in epoca moderna) la dimensione allegorica: in questo caso, l'eroe storico o letterario in considerazione diviene più semplicemente un modello o un paradigma per chi lo segue: nella cinquecentesca *Historia von D. Johann Fausten* l'imperatore Carlo V, sul cui impero non tramonta mai il sole, chiede a Faustus di evocare per lui il fantasma di Alessandro, conquistatore della terra intera (il modello è però divenuto un ometto pingue, e l'ombra si inchina dinanzi al suo compimento).

L'*aura* ha invece una dimensione sostanzialmente sincronica.

Quel che conta in essa non è necessariamente il rapporto «storico» tra due figure distanti nel tempo, quanto il contesto in cui i personaggi sono inseriti. Nei lunghi elenchi di cui è spesso piena la letteratura (secondo il *topos* del catalogo), o nei *tableaux* della pittura, una figura storica o mitica irraggia attorno a sé un'aura che delimita una zona luminosa dell'immaginario e circonfonde di sé altre figure, ricevendone a sua volta il riverbero. Gli altri personaggi acquistano così l'aura di quella figura, ma allo stesso tempo prestano a essa un qualche raggio proprio. In questo modo, si forma un alone che, nel contesto specifico, avvolge tutte le figure. I *Trionfi* del Petrarca sono forse l'esempio maggiore di questo meccanismo in poesia; in pittura, il Parnaso e la Scuola d'Atene di Raffaello ne sono illustrazioni memorabili.

Alessandro, che ha colpito l'immaginazione della nostra cultura così a fondo, partecipa naturalmente sia dell'ombra che dell'aura. È uno dei pochi personaggi della storia classica a essere presente nella Bibbia: il *rex fortis* che dominerà con grande potestà e farà il proprio volere profetizzato da Daniele (11); l'uomo che ha ucciso i re del mondo, che del mondo ha raggiunto i confini e dinanzi al quale la terra è rimasta in silenzio, con il quale si apre il primo *Libro dei Maccabei*. Perciò, Alessandro è inevitabilmente sottoposto a interpretazione figurale. Il brano dei *Gesta Romanorum* qui antologizzato lo presenta come ombra di Cristo (quel Cristo alla cui iconografia ha contribuito proprio l'immagine di Alessandro). Riccardo di San Vittore, come ricorda Peter Dronke nell'Introduzione, p. LI, lo vede come un nuovo Lucifero che, con le medesime parole di Isaia, proclama: «Salirò in cielo, al di sopra delle stelle di Dio erigerò il mio trono... sarò simile all'Altissimo». Lo stesso parallelo, per tramite della *soberuja* – la superbia – viene del resto istituito nel *Libro de Alixandre* (2327):

> *Las cosas que eran secretas quiso el entender*
> *que nunca ome bjuo las pudo saber*
> *quisolas Alixandre por fuerça coñoscer*
> *nunca mayor soberuja comjdio Lucifer*
>
> («Le cose ch'eran segrete volle quegli intendere
> che giammai uomo vivente poté sapere
> per forza Alessandro le volle conoscere
> maggior superbia mai meditò Lucifero»).

La bivalenza biblico-figurale di Alessandro (assurda per la mentalità logica moderna, per la quale non si può attribuire a cosa o persona un significato e il suo opposto) è dovuta all'intrinseca ambiguità che lo caratterizza fin dai resoconti più antichi. Essa risponde però appieno alle necessità totalizzanti dell'esegesi medievale, ed è infatti formulata con perfetta coerenza nella splendida *summa* di Jerónimo Lloret, quella cinquecentesca selva di nome e di fatto che è la *Silva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, la quale, a glossa di *1 Macc.* 1, dichiara di Alessandro: *Secundum quod monarciam occupavit, significare potest principem huius seculi diabolum. Secundum autem quod erat liberalis, et subegit sibi Principes terrae, typus est Christi* («In quanto detentore di regno, può significare il principe di questo mondo, il diavolo; in quanto fu dotato di liberalità e sottomise a sé i principi della terra, è tipo di Cristo»).

L'ombra biblica, tuttavia, penetra ben oltre l'esegesi della Scrittura. Il poeta delle allitterative *Guerre di Alessandro* inglesi presenta l'ingresso del Macedone a Gerusalemme – lo ricorda Peter Dronke nell'Introduzione, p. XL – «in un montaggio assai vicino a quello della liturgia per la domenica delle Palme», per il quale, attraverso l'eco di parole e immagini del Vangelo di Luca (e dunque tramite un procedimento squisitamente letterario), Alessandro appare ancora una volta *figura Christi*: come il Gesù osannato dalla folla quando entrò nella città santa. Né è alieno al figuralismo letterario il tocco comico: nella *Weltchronik* dell'austriaco Enikel, Alessandro, chiuso nella sua capsula sottomarina, viene inseguito per tre giorni e tre notti da un enorme pesce, acquisendo così le fattezze di un «anti-Giona grottesco». Più complessa l'operazione compiuta da alcuni poeti tedeschi. Nel suo *Erec*, Chrétien de Troyes aveva stabilito un parallelo fra la liberalità del proprio eroe e quella di Salomone. Lo segue Hartmann von Aue, che paragona Erec a Salomone per la sapienza e ad Alessandro per la liberalità. Ma Lamprecht anticipa Hartmann: Alessandro, «l'uomo dei portenti», appare, nella redazione di Strasburgo del suo *Alexander*, come la controparte pagana di Salomone, non solo e non tanto per la sua liberalità, quanto per la sua regalità. Qui, la modellizzazione apre la strada al figuralismo: appaiati nella funzione suprema di sovrani, Salomone e Alessandro diverranno, con Ulrich von Etzenbach, ombre di Cristo.

Liberalità e regalità sono due delle caratteristiche canoniche

dell'Alessandro medievale. Se molti contemporanei vedono nel maggiore sovrano dei loro tempi, Federico II, il nuovo Alessandro, Rambaldo di Vaqueiras, lodando il suo signore, Bonifacio di Monserrato, gli attribuisce «la liberalità di Alessandro e l'ardimento di Rolando». Se ne ricorderà Dante, il quale costruisce nel *Convivio* (IV 11, 14) una vera e propria aura di «liberalitade di benefici» che da Alessandro si irraggia verso figure più vicine come Alfonso VIII di Castiglia, il Saladino, «il buono Marchese del Monferrato» (Bonifacio, appunto), Raimondo V di Tolosa e il trovatore, cavaliere e monaco Bertram de Born. Dante stesso, del resto, considera il re macedone come massimo paradigma della sovranità e del potere regale e imperiale prima di Roma: «più di ogni altro [...] vicino a conseguire la palma della Monarchia» (*de Monarchia* II 8, 8).

Il Medioevo non è però affatto insensibile alle suggestioni dell'antichità e del mito classici; ne è anzi profondamente appassionato. Ed è quindi naturale per i poeti dell'epoca collocare la figura di Alessandro entro quell'aura così lontana e attraente. La descrizione della tenda di Alessandro nel *Romanzo di Alessandro* di Alexandre de Paris, qui riprodotta, è straordinaria non solo per l'architettura e le decorazioni fantastiche che caratterizzano questo palazzo mobile del nomade Macedone, ma anche per le pitture che ne istoriano l'interno. Su tutte, domina una rappresentazione del mondo che costituisce l'unico orizzonte appropriato per un personaggio come Alessandro: il quale infatti si diletta a guardarla in continuazione, dichiara che «Dio ha creato poca terra per l'onore di un uomo» e si ripromette di «avere la signoria su tutta quella che c'è». Suo modello e *typos* (cioè ombra) è in questo caso Ercole, le cui imprese occupano la «terza parte» della decorazione interna della tenda, dalla nascita all'uccisione dei serpenti, dalla conquista della terra sino in Oriente al collocamento delle colonne, fino al suo tenere «il cielo sul collo per un suo incantamento». Anche questo «affresco» Alessandro contempla spesso, giurandosi di «fare la stessa cosa» e portare i suoi uomini fino ai limiti orientali della terra.

Alessandro si considera prima di tutto un greco. Che le sue radici figurali affondino nell'evento storico-mitico-poetico che fonda l'identità nazionale ellenica, quello della guerra di Troia, è perciò naturale, tanto più che, come i suoi progenitori contro Troia, egli porterà il conflitto a Oriente, contro la Persia. Nella

«quarta parte» delle pitture interne della sua tenda viene così raffigurata, nel *Romanzo*, tutta la «storia» che, dal ratto di Elena, conduce all'assedio e alla distruzione della città. Lo stesso Alessandro, guardando la cortina, dice ai suoi dodici pari: «Questi furono della mia stirpe; della città di Persia farò la stessa rovina». L'armata achea diviene così ombra di quella macedone, gli eroi Danai modelli e figure di Alessandro. E uno, ovviamente, su tutti – Achille. Per il quale Alessandro mostra una vera e propria devozione, attestata fra gli altri da Plutarco, che nella *Vita* relativa narra come il re macedone, giunto davanti a Troia nel corso della spedizione contro i Persiani, corresse attorno alla statua di Achille, cingendone il capo di corona e chiamandolo fortunato per aver avuto in vita un compagno come Patroclo e in morte un cantore come Omero. Quest'ultimo particolare, riportato anche da Cicerone nell'orazione *pro Archia*, è all'origine dello splendido *incipit* del sonetto 187 nel *Canzoniere* petrarchesco:

> Giunto Alessandro a la famosa tomba
> del fero Achille, sospirando disse:
> O fortunato, che sì chiara tromba
> trovasti, et chi di te sì alto scrisse!

Alessandro, insomma, si sente Achille, e invidia il suo predecessore solo perché ha avuto la fortuna di essere celebrato dalla poesia dell'*Iliade*. L'immaginazione medievale, tuttavia, va ben oltre la tipologia consacrata dai classici. Anche l'altro eroe omerico, Ulisse, è prefigurazione di Alessandro. Ce lo indica lo spagnolo *Libro de Alixandre* (2304), che paragona il viaggio del Macedone a quello dell'Itacense, decretando però maggior gloria per il primo, che avrebbe acquisito dalle sue esperienze un grado più alto di perfezione:

> *Vlixes en dies años que andudo errado*
> *non vjo mas peligros njn fue mas ensayado*
> *pero quando fue fecho e todo delibrado*
> *fallo commo caboso el rrey aventurado*
>
> («Ulisse in dieci anni che andò errando
> più pericoli non vide né fu più travagliato
> ma quando fu compiuto e tutto terminato
> più alta perfezione s'ebbe il re fortunato»).

È in questo modo, del resto, che secondo D'Arco Silvio Avalle Alessandro diviene «modello semiologico» dell'Ulisse dantesco.

Se Alessandro cerca le proprie ombre negli eroi omerici, egli stesso viene visto come ombra dei personaggi storici e leggendari che lo seguono. Alexandre de Paris, nel *Romanzo*, rende esplicito il collegamento con Giulio Cesare; Gui de Cambrai, nel *Vengement Alixandre*, quello con Carlo Magno. Ancora nel *de casibus virorum illustrium* (VIII II) Boccaccio ricorda che Giuliano l'Apostata osava asserire che egli «possedeva lo spirito» di Alessandro, e che «non gli mancavano di lui né i costumi, né la fortuna». Più sorprendente il caso di Rolando presentato dall'*Entrée d'Espagne*, dove la situazione è simile a quella descritta da Alexandre de Paris per Alessandro stesso. Come all'interno della tenda di quest'ultimo sono istoriate, nel *Romanzo*, le vicende di Ercole e dei Greci a Troia, così sulle pareti del palazzo del paladino figura a sua volta, nell'*Entrée*, la storia di Alessandro. Come quelle erano modello per il Macedone, così queste sono esempio – ancora una volta, significativamente, di larghezza, cioè di liberalità – che Rolando ammira e addita agli altri paladini.

Ormai, l'ombra va trasformandosi in aura. I personaggi che in qualche modo vengono accostati al nostro si moltiplicano, formando a poco a poco un alone. Ecco Lamprecht collocare la furibonda battaglia di Alessandro sull'Eufrate al centro di un nodo che vede legati lo scontro di Sansone contro i Filistei, la guerra di Troia e, addirittura, la battaglia per antonomasia della tradizione germanica, quella di Hagen contro Wate a Wolfenwerde. Ecco lo storico gotico Giordane, nel VI secolo, sostenere che a buon diritto gli antenati della sua gente paragonavano Ermanarico (il sovrano per eccellenza della cultura eroica germanica) ad Alessandro. L'anglo-sassone *Widsith* riprende il parallelo e lo sviluppa, estendendolo, nella sua complessa genealogia eroica, a Hwala, personaggio misterioso a cavallo tra le mitologie della Scandinavia, della Germania e dell'Inghilterra. Ulrich von Etzenbach, invece, inserisce Alessandro all'interno del mondo cortese: nell'episodio della conquista di Tebe il re macedone è paragonato al padre di Parzival, Gahmuret, per la pompa del suo accampamento, e all'avversario di Galvano, Gramoflanz, per lo sfarzo che esibisce al ritorno dalla caccia.

La codificazione dell'aura è del resto pronta. Alessandro è uno dei Nove Prodi, quegli *exempla* di valore guerresco e virtù

morale che attraversano le ere e le civiltà presentando un modello totalizzante del mondo e della storia. Nel Castello della Manta, in Piemonte, gli affreschi lo consacrano, come già aveva fatto la letteratura, assieme a Ettore e Giulio Cesare (sono i tre «pagani»), a Giosuè, David e Giuda Maccabeo (i tre Ebrei), ad Artù, Carlo Magno e Goffredo di Buglione (i tre «moderni»). Sotto la sua figura compare l'epigrafe che ne riassume la vita: la conquista delle «isole d'oltremare», dall'Oriente all'Occidente; l'uccisione di Dario, di Poro e di Nicola; la sottomissione di Babilonia; la signoria del mondo; l'assassinio. In contesto analogo Alessandro compare ora nei *Trionfi* petrarcheschi. Nella sola prima redazione di quello della Fama, immediatamente preceduto da David, Giuda Maccabeo e Giosuè, e subito seguito da Artù e Carlo Magno, ecco il nostro

> Alessandro ch'al mondo briga diè;
> or l'ocean tentava, e potea farlo:
> morte vi si 'nterpose, onde nol fe'.

Nei *Trionfi* l'aura si è estesa a dismisura, fino a includere centinaia di personaggi e creare un nuovo canone, abbracciando tutto il passato che il Petrarca filologo e archeologo è capace di rievocare. Nell'*Africa* l'aura è già mutata. Qui, Petrarca oppone il grande eroe romano, Scipione, ad Alessandro. L'Africano sostiene anzi in quel brano (VIII 109-300) di preferire al Macedone lo stesso Annibale (che pure si considera, dopo Alessandro e Pirro, terzo nel catalogo paradigmatico dei grandi guerrieri).

Ma i Nove Prodi, come i grandi dei *Trionfi*, sono inesorabilmente soggetti alla Fortuna, e Alessandro costituisce un'eccezione alla regola solamente perché per lui il mutamento della Fortuna coincide con la Morte. Il concetto è icasticamente presentato dal Boccaccio nell'*Amorosa Visione* (B XXXV):

> – Tu puoi –, ricominciò la donna a dire,
> – veder qui Alessandro, ch'assalio
> il mondo tutto, per velen morire;
> e non esser però pien suo disio,
> ma via più che mai fosse esser ardente,
> e in tale ardor, come vedi, morio.
> Lo qual fu quanto alcun altro possente,
> né però mai l'avria costei [Fortuna] lasciato,
> s'ello vivuto fosse, che vilmente

lui non avesse in infimo voltato
della sua ruota; ma quel che costei
non fé, morte privollo d'ogni stato.

Così, l'aura di Alessandro tende infine a divenire ombra: non quella figurale, ma quella, assai più oscura, che avvolge la vita di ognuno e fa scomparire anche i più grandi. Negli *Ubi sunt?* di Erimanno Contratto e di Jean Regnier, compresi in questa sezione, Alessandro è di nuovo in compagnia dei potenti del passato, ma assieme a loro ormai definitivamente «ridotto a un intangibile pulviscolo».

Rimane, forse, un solo riscatto: quello offerto dalla poesia. È lì, nelle parole, che l'ombra di Alessandro sopravvive. Lo testimonia in maniera suggestiva Petrarca, che nel già citato sonetto 187 inserisce Alessandro, allusivamente e quasi pretestuosamente, al centro di una sequenza figurale che inizia con Achille e termina con la «pura e candida colomba», per collocare sé stesso all'ombra di Omero, Orfeo e Virgilio:

Giunto Alessandro a la famosa tomba
del fero Achille, sospirando disse:
O fortunato, che sì chiara tromba
trovasti, et chi di te sì alto scrisse!

Ma questa pura et candida colomba,
a cui non so s'al mondo mai par visse,
nel mio stil frale assai poco rimbomba:
così son le sue sorti a ciascun fisse.

Ché d'Omero dignissima et d'Orpheo,
o del pastor ch'anchor Mantova honora,
ch'andassen sempre lei sola cantando,

stella difforme et fato sol qui reo
commise a tal che 'l suo bel nome adora,
ma forse scema sue lode parlando.

Dove sarà il caso di dire che attraverso il riverbero dei nomi e delle immagini l'aura di Alessandro diviene, petrarchescamente, Laura.

P.B.

VI 1. Nella tenda di Alessandro

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre* I 1948-2070

91

Du tref roy Alixandre vous dirai la feture.
Il ert et granz et les et haus a desmesure;
L'estache en fu d'ivoire a riche entailleüre,
Et quant elle estoit droite, ja n'i paroit jointure.
Li festes estoit d'or, touz a noieleüre;
A pierres precïeuses estoit la bordeüre;
Deus pomiaus i a tieus qui sont bon par nature,
Li uns est d'un charboucle, qui luist par nuit obscure,
Li autres d'un topasce, la pierre est clere et pure
Et trempe du soleil la chaleur et l'ardure.
Or vous dirai aprés quieus est la couverture;
Il n'ot onques meilleur tant com li siecles dure,
Car tuit li quatre pan furent fet sanz costure.

92

De fin or espanois furent fet li paisson,
Et les cordes de soie, qui tendent environ,
Et ot avoec mellee plume d'alerion;
Arme nes puet trenchier, tant i ait acier bon.
Li quatre pan sont fet chascuns d'une façon;
L'uns est plus blans que nois et plus clers d'un glaçon,
Li autres de travers est plus noirs que charbon,
Et li tiers fu vermeus, tains de sanc de dragon,

VI 1. Nella tenda di Alessandro

Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 1948-2070*

91

Vi dirò ora della tenda di Alessandro come è fatta.
È grande e larga e alta a dismisura;
Il pilastro era d'avorio riccamente intagliato,
E quando era drizzato, non vi si vedevano giunte.
La trave in cima era d'oro, tutta una sbalzatura;
E era tutta decorata di pietre preziose;
Con due pomi tali da avere preziose doti naturali,
L'uno di carbonchio, che brilla nella notte oscura[1],
L'altro di topazio, la cui pietra è chiara e pura
E tempera la calura e l'ardore del sole.
Vi dirò poi di seguito di cosa era ricoperta;
Non ci fu mai una tenda migliore fino alla fine dei tempi.
Che tutti e quattro i lati furono fatti senza cuciture[2].

92

I picchetti son fatti di fine oro spagnolo,
E le corde che si tendono intorno di seta,
E aveva mescolate piume di alerione;
Nessun'arma le può tagliare, per quanto buono sia l'acciaio.
Le quattro parti sono fatte ognuna in un modo diverso;
Una è più bianca della neve e più chiara del ghiaccio,
L'altra per quanto è larga è più nera del carbone,
La terza è vermiglia, tinta di sangue di drago,

Et li quars fu plus vers que fueille de plançon.
La roÿne le fist, ce dist en la leçon,
Qui par sa grant biauté deçut roy Salemon,
Du poil fu d'une beste qui salemandre ot non,
Touz temps se gist en feu, n'a autre guerison,
Ne ja ne porra feus ardoir le paveillon;
Et quant il est ploiez et mis en quareillon,
Sel met l'en en l'eschale d'un seul oef de grifon.

93

Li huis dou paveillon fu fes d'autre maniere,
De la pel d'un serpent qui fu grant et pleniere;
Elle est et blanche et clere plus que nulle verriere,
Pour la bonté qu'ele a doit elle estre plus chiere,
Car se nus hom l'aproisme, neïz fame legiere,
Qui port entoschement, torner l'esteut arriere;
Sempres se clot et serre, com fust une maisiere;
Aprés devient oscure et giete tel fumiere
Com fet desus le feu une boillant chaudiere;
Celle espoisse li dure une louee entiere.
Plus de mil mars d'argent en valoit la charniere;
Sa mere li donna, mes ce fu par proiere.

94

Seur le feste du tref, ou sont li dui pommel,
Par mout grant maiestire ot assis un oisel
En samblance d'une aigle, nus hom ne vit tant bel;
La roÿne le fist c'on clamoit Yzabel.
Li pié son d'aÿmant, entaillié a cisel,
Et s'i ot sanc de buef, pres de plain un tonnel,
Et tient entre ses piez de fer un grant quarrel;
Et li cors et les elles et li mestre coutel

E la quarta più verde della foglia sul ramo.
La fece la regina, come dice la Scrittura,
Che per la sua grande bellezza ingannò Salomone[3],
Era fatta col pelo di una bestia, si chiama salamandra,
Sta nel fuoco in continuazione, non ha altro rimedio,
Nessun fuoco potrà mai ardere il padiglione;
E quando è piegato e messo quattro per quattro
Lo si può infilare nel guscio di un solo uovo di grifone.

93

L'entrata del padiglione era fatta in altro modo,
Con la pelle di un serpente che era grande e intera;
È bianca e chiara più di una vetrata,
Per il suo potere deve essere ancor più pregiata,
Che se qualcuno si avvicina, uomo o donna leggera,
Che porti del veleno, gli tocca tornarsene indietro;
Si apre e si chiude subito, come fosse di pietra;
Poi diventa scura e getta una tale quantità di fumo
Come fa sopra il fuoco una caldaia bollente;
Quel vapore si diffonde per una lega intera[4].
Il cardine valeva più di mille marchi d'argento;
Glielo diede sua madre, perché l'aveva pregata.

94

Sulla cima della tenda, dove ci sono i due pomi,
Era fissato con grande maestria un uccello:
Somigliava a un'aquila, non se ne vide mai più bello[5];
Lo fece la regina che si chiamava Isabella.
I piedi sono di duro acciaio, intagliato a cesello,
E c'era quasi una botte piena di sangue di bue[6],
E tiene tra le sue zampe un gran dardo di ferro;
E il corpo e le ali e le penne più lunghe

Furent tuit de fin or et cuisses et mustel;
Et la plume d'argent, entailliee a neel;
Les pierres precïeuses valent mieus d'un chastel;
Et la queue fu fete de l'os d'un poissoncel
Qui n'est mie plus granz que le cors d'un agnel;
Si ne fist onques Dieus nul dromont si isnel,
Qui tant fust escueillis a val le vent novel,
Qu'il ne face estre quoi, sel claiment escuinel.
Ens el bec dedevant avoit un chalumel;
Quant li vens se fiert ens, adont chante si bel,
Que mieus vaut a oïr que flagol ne frestel.

95

Tieus est li tres defors com je vous ai conté;
Or vous raconterai par dedens la biauté.
El premier chief devant fu pains li mois d'esté,
Tout si com li vergier verdoient et li pré.
Et tout si com les vignes florissent et li blé.
Li douze mois de l'an i sont tuit devisé
Einsi comme chascuns nonme sa poësté;
Les heures et li jor i sont tuit aconté;
Li cieus et li planete, li signe, tuit nonmé;
Li soleus et la lune i giete grant clarté
Et li ans est desus pains en sa maiesté;
Par letres sus escriptes i est tot ce mostré.

96

En l'autre pan aprés, sel volez esgarder,
Verrez la mapemonde enseignier et mostrer,
Ainsi comme la terre est enclose de mer
Et com li philosophe la vodrent deviser
Et metre en trois parties que je sai bien nonmer:

Erano tutte di oro fino come le cosce e il garretto;
E le piume d'argento, intagliate e smaltate;
Le pietre preziose valgono più di un castello;
E la coda era fatta con la lisca di un pesce
Che non è certo più grande del corpo di un agnello;
Dio non fece mai un vascello più snello,
Per quanto sia violento in mare il vento novello,
Che non lo faccia stare fermo, si chiama pesce remora[7].
Nel becco davanti aveva una cennamella;
Quando ci soffia il vento, suona allora così bene,
Che è più piacevole da sentire di zufoli o flauti.

95

La tenda dal di fuori è come ve l'ho descritta;
Ora vi racconterò le bellezze che ha dentro.
In primo luogo, davanti, aveva dipinto il mese dell'estate,
Tutto come fioriscono i prati e i verzieri
E come verdeggiano le vigne e i campi di grano.
I dodici mesi dell'anno vi sono tutti illustrati
Così come ognuno mostra quel che sa fare;
Le ore e i giorni vi sono tutti descritti;
Il cielo e i pianeti, i segni dello zodiaco, tutti coi loro nomi;
Il sole e la luna vi spargono grande chiarore
E sopra tutto è dipinto l'anno nella sua maestà;
Tutto questo è spiegato con delle iscrizioni[8].

96

Dall'altra parte, poi, se vi piace guardare,
Vedrete il mappamondo che spiega e vi mostra
Come la terra sia tutta circondata dal mare
E come i filosofi decisero di dividerla[9]
E ordinarla in tre parti che so ben nominarvi:

C'est Aise et Eürope et Aufrique sa per;
Les montaignes, les fleuves, les citez a conter,
Par letres sus escriptes, i poëz tout trouver.
Alixandres li roys i veut mout esgarder
Quant il gist en son tref pour son cors deporter,
Li douze per o lui por son sens escouter;
Et quant porpenssez s'est, si commence a jurer
Que mout fist Dieus peu terre por un homme honorer;
Deus tans en poïst bien uns preudon gouverner.
Et puis a dit aprés: «Se longnes puis durer,
Seur tant comme il en est vodrai je seignorer».

97

En la tierce partie estoit escrit comment
Herculés fu conçuz et nez premierement;
Quant il jut en son lit, petis et de jovent,
Et Juno sa marrastre, qui le haoit forment,
Deus serpens li tramist por envenimement;
Quant Herculez les vit, ses prist par maltalent,
Aus poins que il ot gros les ocist esraument;
Puis conquist il la terre desci en Orïent,
Iluec mist il ses bornes voiant toute sa gent.
Tout ce mostre la letre, se l'estoire ne ment.
En la fin de l'estoire i est confetement
Le ciel tint a son col par son enchantement.
Alixandres li roys i esgarde souvent,
Et quant l'a esgardé, jure son serement,
Se il puet longnes vivre, qu'il fera ensement:
Il metra les siens hommes par devers Orïent.

Cioè Asia e Europa e Africa la sua compagna;
I fiumi, le montagne, le città tutte quante,
Seguendo le lettere scritte sopra, vi potete trovare tutto.
Il re Alessandro ama molto contemplarle
Quando sta nella sua tenda per suo piacere,
Con lui i dodici pari per ammirare la sua scienza;
E dopo aver riflettuto, comincia a assicurare
Che Dio ha creato poca terra per l'onore di un uomo;
Due volte tanto potrebbe governarne un solo prode.
E poi ha aggiunto: «Se potrò vivere a lungo,
Vorrei avere la signoria su tutta quella che c'è»[10].

97

Nella terza parte era indicato in che modo
Fu concepito Ercole e come venne al mondo[11];
Quando giacque nel suo letto, piccolo e bambinello,
E Giunone la sua matrigna, che lo odiava fortemente,
Gli mise due serpenti perché ne fosse avvelenato;
Quando Ercole li vide, li prese con grande ira,
Con i pugni che aveva grandi, li uccise sul colpo[12];
Poi conquistò la terra da qui fino in Oriente,
Lì mise le sue colonne, sotto gli occhi di tutti.
La scritta dice tutto questo, se la storia non mente.
Sulla fine della storia c'è anche in qual maniera
Tenne il cielo sul collo per un suo incantamento[13].
Il re Alessandro se lo guarda spesso,
E quando lo ha guardato, fa un suo giuramento,
Se può vivere a lungo, farà la stessa cosa:
Porterà i suoi uomini là fino in Oriente.

98

En la quarte partie, si com li tres define,
Est escrite l'istoire d'Elaine la roÿne:
Si con Paris pour li en ala a Messine,
Et li roys Menelaus en ot en sa seisine
Un escu a peinture, a forme leonine,
Ainsi comme la dame en vint en la santine
Et chevaucha la mule qui n'estoit pas frarine,
Et Paris l'en mena en sa nef par ravine.
Roys Menelaus en ot grant duel et grant corine,
O sa gent en ala seur Troie en la marine.
Protheselaus li preus en fu mors a l'estrine;
Dis anz i fu li sieges, la letre le devine,
Puis fu toute livree a duel et a gastine.
Alixandres li roys esgarde la courtine
Et dist aus douze pers: «Cist furent de morine;
De la cité de Perse ferai autel ruïne
Et ferai dou roy Daire autretel decepline,
Qui damoisiaus a fez des sers de sa cuisine».
Ne volt ore plus dire, a tant sa raison fine.

VI 2. Alessandro come Cristo

Gesta Romanorum, appendix 184

Refert Valerius libro tercio quod puer nobilis, Alexandro sacrificanti assistens, errepto thuribulo carbo ardens in brachium dilapsus est. Et licet ureretur ita quod odor ad circum-

98

Nella quarta parte, verso il fondo della tenda,
È illustrata la storia di Elena la regina:
Come Paride per lei andò fino a Micene,
E il re Menelao aveva in suo possesso
Uno scudo dipinto con la forma di un leone,
Così come la dama se ne venne per il sentiero
E cavalcò la mula che non era certo misera,
E Paride la portò sulla sua nave dopo averla rapita.
Il re Menelao ne ebbe dolore e grande ira,
Con la sua gente si gettò su Troia sulla riva del mare.
Protesilao il prode fu ucciso al primo scontro;
Dieci anni durò l'assedio, la storia lo racconta,
Poi fu tutta abbandonata al dolore e distrutta[14].
Il re Alessandro guarda la cortina
E dice ai dodici pari: «Questi furono della mia stirpe;
Della città di Persia farò la stessa rovina
E infliggerò al re Dario lo stesso castigo,
Ha fatto cavalieri i servi della sua cucina»[15].
Non vuole dire di più, così finisce il suo discorso.

VI 2. Alessandro come Cristo

Le gesta dei Romani, appendice 184*

Riferisce Valerio nel terzo libro[1] che un nobile fanciullo, il quale assisteva Alessandro mentre celebrava un sacrificio, d'improvviso afferrò il turibolo, e un pezzo di carbone ardente gli sci-

stantes venisset, brachium tamen immobile tenuit, ne sacrificium impediret. Alexander vero eum cremari permisit, sic volens puerum experiri.

Reduccio. Karissimi, per istum Alexandrum, qui omnes vicit naciones, intelligitur Cristus, qui contra dyabolum et mundum victoriam obtinuit sicut ipsemet dicit: Confidite, quia ego vici mundum. Optimum sacrificium fecit, dum pro nobis mori voluit. Puer assistens Alexandro sacrificanti est quilibet nostrum, quia sacrificium bonorum operum offerre debemus illi, qui se pro nobis optulit. Psalmista: Sacrificate sacrificium justicie. Carbo ardens cadit super nos, dum dyabolus aliqua temptacione nititur bona opera nostra impedire. Est enim temptacio quasi ignis. Psalmista: Igne me examinasti etc. Sed ad modum pueri brachium immobile tenere debemus. Per brachium intelligitur fortitudo animi, que in nobis debet esse, ne sacrificium bonorum operum impediatur. Sed Alexander, i.e. Cristus verus dominator mundi, ignem cremare, i.e. diucius nos temptari permittit, ut perseveranciam nostram experiatur et coronam vite largiatur.

volò su un braccio. E sebbene bruciasse tanto che l'odore arrivava fino alle narici degli astanti, tenne fermo il braccio, per non disturbare il sacrificio. Alessandro lasciò che si bruciasse, volendo in questo modo mettere alla prova il ragazzo.

Interpretazione[2]. Carissimi, attraverso[3] questo Alessandro, che assoggettò[4] le popolazioni di tutto il mondo, s'intende il Cristo[5], che ottenne la vittoria combattendo contro il diavolo e contro il mondo, così come lui stesso ci dice: «Confidate in me, perché io ho vinto il mondo»[6]. Fece un sacrificio di grande valore, dal momento che volle morire per noi. Il ragazzo che assiste al sacrificio praticato da Alessandro è uno di noi, giacché noi dobbiamo offrire il sacrificio delle nostre buone azioni a colui che si offrì in sacrificio per noi. Dice il Salmo: «Offrite un sacrificio di giustizia»[7]. Un carbone ardente cade su di noi quando il diavolo, tentandoci in varia maniera, cerca di impedirci di realizzare delle buone azioni: perché la tentazione è come il fuoco, come dice ancora il Salmista: «Mi hai esaminato col fuoco, ecc.»[8]. Ma noi, così come fece il ragazzo, dobbiamo tenere il braccio immobile: con il braccio s'intende la forza dell'animo, che dobbiamo avere in noi, affinché non sia impedito il sacrificio delle buone azioni. Ma Alessandro, cioè[9] Cristo, vero dominatore del mondo[10], permette che il fuoco ci bruci, cioè che noi veniamo sottoposti a lunga e costante tentazione, per mettere alla prova la nostra perseveranza, e per poterci donare la corona della vita[11].

VI 3. Alessandro e la tomba di Achille

Francesco Petrarca, *Rerum Vulgarium Fragmenta* 187*

Giunto Alessandro a la famosa tomba
del fero Achille, sospirando disse[1]:
O fortunato, che sì chiara tromba
trovasti, et chi di te sì alto scrisse[2]!

Ma questa pura et candida colomba,
a cui non so s'al mondo mai par visse,
nel mio stil frale assai poco rimbomba:
così son le sue sorti a ciascun fisse[3].

Ché d'Omero dignissima et d'Orpheo,
e del pastor ch'anchor Mantova honora[4],
ch'andassen sempre lei sola cantando,

stella difforme et fato sol qui reo
commise a tal che 'l suo bel nome adora,
ma forse scema sue lode parlando[5].

VI 4. Alessandro e Carlo Magno

Gui de Cambrai, *Le vengement Alixandre* 31-50

Mout conquist Alixandres et cités et palais,
Et saciés a fiance teus rois n'en ert ja mais;
Assés fu plus vaillans que Carlemaine d'Ais
Se il eüst esté vers Deu simples et vrais.
Larges fu et cortois, juans et assés gais,
Ainc por homme ounorer ne fu un jor redais;
Bien sot ferir d'espee et endurer le fais,
Ses anemis grever et prendre ses forfais;
Et si resot assés de jugemens, de plais,
Et bien amesurer et ses dis et ses fais;
Ses conpagnons dounoit cevaus et blans et bais,
Cités, or et argent, a force et a eslais.
Les proëcces del roi qui tant estoit parfais
Ne poroit nus descrire tant fust ne clers ne lais.
Il fu enpuisonnés el mois ki a non mais,
Ains ne li pot aidier laituares n'entrais;
Grans fu en Babilone li dius et li deshais.
Ces vers ai coumenciés por le conte et portrais
Qui tient cuite Clermont par deseure Biauvais;
Dameldeus li doinst joie, victore, onor et pais!

VI 4. Alessandro e Carlo Magno

Gui de Cambrai, *Alessandro vendicato* 31-50*

Alessandro conquistò molte città e palazzi,
E sappiate in verità che non ci sarà mai più un re così;
Sarebbe stato assai più valoroso di Carlo Magno di Aix
Se fosse stato verso Dio di animo semplice e veritiero[1].
Fu generoso e cortese, giocoso e assai gaio,
Non si rifiutò mai una sola volta di onorare qualcuno;
Sapeva ferir bene di spada e reggere le fatiche della guerra,
Nuocere ai suoi nemici e prendersi le sue rivincite;
E sapeva assai bene far giustizia e discutere cause
E ben misurare le sue parole e le sue azioni[2];
Donava ai suoi compagni cavalli bianchi e bai,
Città, oro e argento, di slancio e in gran numero[3].
I fatti gloriosi del re che tanto era perfetto
Nessuno potrebbe descriverli né chierico né laico.
Fu avvelenato nel mese che chiamano maggio,
Non gli fu d'aiuto né farmaco né unguento;
Grande fu in Babilonia il pianto e il dolore[4].
Ho iniziato e concluso questi versi per il conte
Che governa Clermont sopra Beauvais;
Che Dio gli conceda gioia, vittoria, onore e pace[5]!

VI 5. Alessandro e gli eroi arturiani

Ulrich von Etzenbach, *Alexander* 3329-496

Ritter unde frouwen
wâren komen durch schouwen,
koufliute und gebûre
in der stat ûf die mûre.
dâ vor des veldes wênic blecket.
mit gezelten ez was bedecket,
von manger varwe ersniten dach
man dar ûfe ligen sach.
in rôtem samît die löwen strebten
vil silberwîz als ob sie lebten.
daz velt erlûhte in der aht,
als des meien süezze hæte brâht
vil bluomen ze stiure der heide,
grüene und gel die beide,
rôt, wîz, brûn und blâ:
der aller varwe kôs man dâ.
die gezelt wârn gehêret,
grôz rîcheit dar an gekêret.
ich hæte gerne ein solichz velt,
daz mir sô rîcher frühte gelt
ze mînen nœten bræhte,
ob mir des got gedæhte.
ein grôz gezelt sie sâhen,
dem sie gemeine jâhen,
sie heten bezzerz nie gesehen,
ob sie der wârheit solden jehen.
der meister der sîn het erdâht,
mit kunst er ez wol het zuo brâht

VI 5. Alessandro e gli eroi arturiani

Ulrich von Etzenbach, *Alessandro* 3329-496*

Nella città[1], sul sommo delle mura,
e cavalieri e dame
erano convenuti, a guardar lo spettacolo,
mercanti, uomini del contado.
Dinanzi a loro, del terreno, poco si distingueva.
Le tende gli facevano coperta;
al suolo si vedevano, dall'alto,
tettoie ritagliate in tinte d'ogni sorta.
Su sciàmito[2] scarlatto, rampavano i leoni[3],
nel candido biancore dell'argento, come fossero vivi.
Con tale aspetto rifulgeva la campagna,
quasi che la soavità del maggio avesse offerto
molti fiori, regalo alla brughiera;
e sia verdi, sia gialli,
e rossi, bianchi, di tono cupo, azzurri:
si scopriva, là in mezzo, ogni colore.
Le tende erano ricche di ornamenti,
grande lusso vi si era prodigato
– un campo come quello, se Iddio me lo volesse
destinare, mi piacerebbe averlo in mio possesso,
ché mi rendesse, per i bisogni miei,
frutti tanto copiosi.
Un ampio padiglione si scorgeva,
e insieme tutti ammisero,
che, a dirla in verità,
niente di meglio si era visto mai.
Il maestro artigiano che l'aveva concepito,
con perizia vi aveva aggiunto, in alto,

in aht knoufe guldîn,
die gâben alsô liehten schîn,
daȝ er den ûf der veste
vaste in die ougen gleste.
von rôtem samît was sîn dach.
dar ûf man geströuwet sach
nâch der baniere
von löwen vil der tiere,
grôȝ gekrœnet silberwîȝ,
wol geworht mit vlîȝ:
ze guoter mâȝe grôȝ rubîn
gâben ûȝ den ougen schîn.
man kôs dar an grôȝ wunder.
heimelîche camern besunder
wâren dâ an aller sît.
eȝ hete hof, der was wît,
eȝ was ze guoter mâȝe hôch.
mit winden man eȝ ûf zôch.
an vier orten türne lâgen,
der des nahtes wehter phlâgen,
vier banier dar ûf gestecket
mit rîcher kost volrecket.
eȝ hete allen den gemach,
den man an gezelte ie gesach.
dar inne saȝ der werde.
nâhen bî der erde
was im der sitz bereit,
mit rîchen tepten gar durchleit.
Den jungen man schône sitzen sach,
dô dise rede vor im geschach.
der rehten wârheit ich niht weiȝ,
ob Gamuret vor Kanvoleiz
ie gesæze sô schône,
dô im bôt die krône

otto pinnacoli forgiati nell'oro,
rilucenti fulgore così intenso
da abbagliare lo sguardo di coloro
che sulla rocca stavano.
La volta aveva di rosso velluto;
tutta la superficie, secondo il loro stemma,
appariva adornata
con l'emblema di fiere leonine,
imponenti, cinte di corona e candide d'argento,
perfetta esecuzione, di grande accuratezza.
Grossi rubini, di buona caratura,
raggiavano dalle orbite degli occhi,
gran meraviglia per chi li distinguesse.
Dissimulate all'interno della tenda,
c'erano, su ogni lato, camere separate.
Una corte essa aveva ed era ampia,
alta quanto bastasse:
gli argani si erano usati per montarla.
Torri sui quattro angoli
– la notte sentinelle vi vegliavano –
e, su, quattro stendardi,
fatti con gran dispendio di ricchezza.
Era in tanti locali suddivisa,
che, in un padiglione, mai si videro.
Splendidamente lì dentro dimorava
e, sopra al pavimento,
per lui era allestito il trono,
di pregiati tappeti ricoperto.
Si vedeva quel giovane sedere con decoro
– tutto ciò accadeva davanti agli occhi suoi.
In vera verità, io non so stabilire
se Gahmuret sostasse,
davanti a Kanvoleiz, con altrettanta pompa,
il dì nel quale la corona gli offrì

und ir süeȝe minne
Herzeloide, die küniginne.
Alexander hêrschaft phlac.
eȝ was nû über mittentac:
eȝ gebôt der unverzagte
daȝ man den valkenern sagte.
man sach an im rîcheȝ cleit.
die valken wâren dô bereit:
man habt sie von dem gezelde,
er reit mit in ze velde
gegen der stat durch reiȝen
mêr dann durch beiȝen.
dise reise er niht vermeit.
er reit in grôȝer werdikeit,
als er eȝ ziugen mohte
und sînen wirden tohte.
er beiȝte der stat sô nâhen,
daȝ sie herabe wol sâhen
die quecken ritter rîten
bî im ze beiden sîten.
daȝ gebeiȝe alsô ergienc,
etslîchen reiger man dâ vienc
und ouch etslîchen antvogel.
daȝ volc was ûf dem anger gogel.
eȝ reit der tugende rîche
dem wunsche gelîche.
er hete sô wunneclîchen lîp,
wenn in gesâhen die wîp,
ob sie niht kunden toben,
sie muosten in dar umbe loben.
den mantel, den er fuorte,
mit beiden orten ruorte
ûf dem anger daȝ gras,
daȝ iht lanc gewahsen was.

e il suo amore soave
Herzeloyde regina[4]:
tanto Alessandro la propria maestà aveva in cura.
Il mezzogiorno allora era trascorso;
ordinò, quell'intrepido,
che i falconieri fossero avvertiti.
Lo si vide, vesti sontuose indosso.
Pronti i falconi,
dal padiglione li si ricevette.
Cavalcò, insieme a loro, alla pianura,
rivolto alla città, più che per desiderio di uccellare,
come provocazione ai suoi nemici.
Non evitò di far questa sortita:
con grande sfarzo si mise a cavallo,
come la sua ricchezza consentiva
e appropriato era al rango suo.
Andò a uccelli così accosto alla rocca,
che lì, dall'alto, bene si vedevano
quegli animosi cavalieri in sella,
al suo fianco, sull'uno e l'altro lato.
La caccia col falcone si concluse:
furono catturati molti aironi
e anatre, in gran numero;
esultavano i militi sul prato.
Lui, ricco di virtù, procedeva in arcioni,
quintessenza di ogni perfezione;
agli occhi delle donne appariva
delizioso l'aspetto del suo corpo,
e se ciò non bastava a scatenare in loro la passione,
pure le costringeva a coprirlo di lodi.
Un mantello indossava
che sfiorava con l'orlo, d'ambo i fianchi,
l'erba del prato,
cresciuta a tratti con grande rigoglio.

er hete umb sich gegurt sîn swert
nider starc. er reit wol gênde ein phert.
er fuort von bluomen einen kranz.
man sach den stolzen Gramoflanz
an der Sabîns bî sînen zîten
sô schône nie gerîten
noch mit cleidern sô gezieret,
als dâ reit der wol gefieret.
Durch schouwen in der zinne
lac die herzoginne.
dô sie den künic rîten sach,
ir rôter munt im wirde jach.
«mir ist liebe geschehen
daȝ ich den fürsten hân gesehen,
dem man sô vil tugende giht.
wol man an dem werden siht
daȝ sîn süeȝe reine art
vor missewende ist bewart.
er ist sô minniclich gevar.
wol dem wîbe, die in gebar!
wol sie, der er ze teile wirt!
waȝ der die sælde fröiden birt!
sie hât ze dirre werlde heil,
die enphæhet sîner minne teil.
wol der werden süeȝen zuht,
die bringen kan sô reine fruht.
hæten sinne dise man,
sie solden dich gerne ze hêrren hân.
wol der, die sich minne gegen dir bewigt!
waȝ minne lônes an dir ligt!
wær eȝ der manne wille gewesen,
bî den frouwen wær er wol genesen.»
eȝ was ir von herzen leit
daȝ er niht lange vor ir reit.

Alla vita cingeva la sua spada,
dalla punta feroce. Il destriero guidava, di buon passo,
e in testa aveva ghirlanda di fiori.
E neanche l'ardito Gramoflanz[5],
fu visto, al tempo suo, trottare
lungo il Sabins, con altrettanto sfarzo[6],
né rivestito di tali ornamenti,
quanto lui cavalcava bravo e fiero.
Per guardare lo spettacolo,
se ne stava tra i merli la duchessa.
E come scorse il re procedere a cavallo,
con la bocca vermiglia, dichiarò il suo valore:
«Da quando ho visto il principe,
a cui tante virtù si attribuiscono,
di amore sono preda.
Dal suo prestigio bene si comprende
che la natura sua, soave e casta,
è al riparo da ogni azione ria.
Per suscitare desiderio[7] sembra fatto:
benedetta la donna che in grembo lo portò
e benedetta quella a cui sarà concesso!
Che gioie le elargirà la grazia!
A questo mondo fortuna possiede
colei che ne riceverà l'amore.
E lode a quella scuola di dignità e mitezza
che sa produrre frutti tanto puri.
Se questi uomini avessero cervello,
di buon grado ti avrebbero a signore.
Benedetta colei che, per passione, a te si volge!
Che ricompensa all'amore in te risiede!
Se tale fosse stato il volere degli uomini,
presso le dame avrebbero trovato la salvezza».
Ma provò strazio poi il cuore di lei,
perché per poco ancora sotto il suo sguardo quello cavalcò.

er kêrte von dem velde
mit den rittern gegen dem gezelde.
Nû was daȝ eȝȝen gereit.
nâch sîner gewonheit
der fürste ze tische saȝ.
vil werder ritter vor im aȝ.
man vernam in der stat überal
von vil busînen lûten schal.
dô was bereit (als mir gewuoc
der meister) alles des genuoc,
des rîchem künge gezam.
dô man die tischlachen abe nam,
jene des gewuogen
die die tambûre dô sluogen,
die huoben sich für die gezelt
vaste gegen der stat ûf daȝ velt.
sie machten alsô grôȝen schal,
der lûte in die stat hal,
flöutære, videlære,
als dâ ein hôchzît wære.
die innern sêre des verdrôȝ
daȝ dirre hôchvart was sô grôȝ
und daȝ sie sô lange dâ beliben.
nâch eȝȝen den âbent sie vertriben
mit rîten ûf dem plange.
sie huoben schal mit sange
und begunden kurzewîle vil
mit manger hande fröidenspil,
des erdâhte Alexander,
hie ein storje, dort die ander,
die sich sêre wurren.
ir vrechen ors die kurren.
dirre viel, jener besaȝ,
dirre hurte vürbaȝ,

Fece ritorno infatti dalla piana,
coi cavalieri, alla volta del campo.
Era imbandito il pranzo.
Il principe, secondo il suo costume,
a tavola sedette.
Molti prodi mangiavano con lui.
In quel luogo, dovunque, si sentiva
il mugghiare sonoro delle bùccine.
Fu apparecchiato allora (così mi ha riferito
il mio maestro)[8], in quantità bastevole,
tutto quanto al sovrano possente era gradito.
Poi, tolte le tovaglie,
coloro che in quel luogo
suonavano i tamburi,
davanti al padiglione, in rapida marcia,
sulla pianura furono, rivolti alla città.
Producevano una musica sonora,
che riecheggiava forte fin dentro la rocca,
flautisti e violinisti,
quasi che celebrassero una festa.
Lunga e penosa fu, per gli assediati,
questa loro eccessiva tracotanza,
che tanto a lungo essi lì indugiassero.
Dopo il pranzo trascorsero la sera
sulla piana, a cavallo.
Col fragore alto dei canti,
fu dato inizio a un gran divertimento
una giostra gioiosa, col concorso di molti
– Alessandro l'aveva escogitata –:
due le squadre, schierate in fronte opposto,
l'una sull'altra si gettavano in corsa, con violenza,
con le grida incitando i destrieri impetuosi.
L'uno cadeva, l'altro saldo in sella,
uno irrompeva avanzando veloce,

jener ûf sitzens phlac,
dirre ûf dem anger lac:
alsô sich die jungen
ûf der planîe drungen.

VI 6. Ubi sunt?

Herimannus Contractus, *Opusculum* 759-74

.....
Patres, propinquos, filios,
fratres, amicos mortuos
memento teque hic vivere
noli diu confidere.
sepulcra cerne principum
olim nimis praedivitum
et, quid sit haec, statim probas,
voluptuosa vanitas.
ubi Ninus, Arbaces, Cirus,
ubi nunc Alexander ferus?
Octavianus, Iulius
clarusque noster Karolus?
ubi omnis hic potentium
superbus ardor omnium?
certe omnis ad pulvisculum
perductus est levissimum.

l'altro teneva la sua posizione,
un altro, infine, crollava sul prato:
a questo modo i giovani guerrieri,
sulla piana si accalcavano.

VI 6. Ubi sunt?

Erimanno Contratto, *Opuscolo** 759-74

.....
Padri, parenti, figli,
fratelli, amici morti
ricorda e non t'illudere
di vivere qui a lungo.
Guarda i sepolcri dei príncipi
dei più potenti di un tempo
e subito saprai cos'è
questa voluttuosa vanità[1].
Dov'è Nino, Arbace, Ciro,
dove ora il fiero Alessandro?
Ottaviano, Giulio
e il nostro celebre Carlo[2]?
Dove, tutto quel superbo ardore
di tutti questi potenti?
Certo, ognuno è ormai ridotto
a un intangibile pulviscolo[3].

VI 7. Ubi sunt?

Jean Regnier, *Balade morale* 25-30; 35-6

.....
Ou est Artus, ou est Hector de Troye,
Ou sont les preux qui crierent: Montjoye,
Charlemaignë et sa grant seigneurie,
Ou est Paris qui en amours eut joye,
Ou est Helene, la belle simple et quoye,
Alexandrë et sa chevalerie [...]
Ou sont ilz tous? Leur puissance est faillie,
Et somme neant a la fin de mon compte.

VI 8. Rolando

Entrée d'Espagne 10406-34

452

Les tables sunt drecees sus el palés marbrin;
De vermoil e d'açur stoit empant e d'or fin:
La sunt toz les batailes d'Alixandre en fin:
E comant il oncist li suen meistre endivin
(Naptanabus oit non, sajes d'art e d'engin),
E comant il tua o buen brant açerin
Nicolas de Cesaire, qel i estoit mal voisin,
Pués conquist tote Perse qe Daires oit aclin,

VI 7. Ubi sunt?

Jean Regnier, *Ballata morale* 25-30; 35-6*

.....

Dov'è Artù, dov'è Ettore di Troia[1],
Dove sono i prodi che gridarono «*Montjoie*»[2],
Carlomagno e il suo grande impero,
Dov'è Paride che gioia ebbe in amore,
Dov'è Elena, la bella semplice e gentile[3],
Alessandro e la sua cavalleria [...][4]
Dove sono tutti? È fallita la loro potenza[5],
E segno zero alla fine del mio conto!

VI 8. Rolando

L'entrata in Spagna 10406-34*

452

Su nel palazzo di marmo hanno disposto le tavole;
Il palazzo è dipinto in vermiglio e azzurro e oro fino[1]:
Le battaglie di Alessandro vi sono tutte dipinte:
E come fece fuori quell'indovino del suo maestro
(si chiamava Nectanebo, sapiente in artifici e inganni),
E come uccise con la sua buona spada d'acciaio
Nicola di Cesarea, che gli era infido vicino,
Poi conquistò tutta la Persia che si inchinava a Dario,

E desconfist Porus, qe pués le prist dan Clin,
E parla as deus arbres qe lui distrent sa fin
Com il devoit morir a poisons de vinin,
E com lui envoia Candaz de ses terin
Les muls cargez de pailes e de vair et d'ermin
E pués l'oit en sa cambre sen amor de cosin
Quant lui monstra l'image enpainte de sanguin,
Pués pandi par son filz le duc de Palatin
Qe lui toli sa fame, dunt se tenoit fraïn,
Par devant Babilonie fist coper li jardin
Quant oncist l'amiral et conquist son demin,
E com li corona les .XII. palatin.
Rollant garde l'estorie, le valor et le brin;
L'arcivesque de Rens apelle en son latin
Et Berengier le conte e le duc Engelin;
Alexandres lor monstre desor l'Amoravin:
«Veez qe feit largeçe, qi veit por son chemin.
Cil conquist por largeçe la tere et le marin;
Onques mais aveir homes n'ensira de topin.
Qi volt honor conquere sor son felons vesin
Apraigne d'Alixandre la voie et le traïn».

VI 9. Alessandro e il dottor Faust

Historia von D. Johann Fausten, Kap. 33

Keyser Carolus der Fünfft dieses Namens war mit seiner Hoffhaltung gen Jnßbruck kommen dahin sich D. Faustus auch verfüget vnnd von vielen Freyherrn vnd Adelspersonen

E sconfisse Poro, che poi don Clito catturò,
E parlò con i due alberi che gli predissero la fine
Come sarebbe morto per la pozione avvelenata,
E come Candace gli mandò dalle sue terre
Muli carichi di palii di seta di vaio e di ermellino
E poi se lo tenne in camera senza amore disonesto[2]
Quando gli mostrò il ritratto dipinto di sanguigno,
Poi impiccò per suo figlio il duca di Palatino[3]
Che gli rapì la donna, per cui era tanto infelice,
Davanti a Babilonia fece tagliare il giardino
Quando vi uccise l'emiro e ne conquistò il regno,
E come incoronò i dodici paladini.
Rolando guarda la storia, il valore e la forza,
Chiama l'arcivescovo di Reims nella sua lingua[4]
E il conte Berengario e il duca Engeler;
Mostra loro Alessandro sul suo cavallo arabo:
«Guardate che produce Liberalità, per chi ne segue i sentieri.
Grazie a Liberalità conquistò Alessandro la terra e anche il mare;
Mai un uomo avaro sfuggirà alla sua miseria[5].
Chi vuole conquistare onore sul suo vicino fellone
Impari da Alessandro la strada da seguire e il modo».

VI 9. Alessandro e il dottor Faust

Storia del Dottor Faust, cap. 33*

L'imperatore Carlo, il Quinto di questo nome, era arrivato a Innsbruck con la sua corte. Si era recato in città anche il dottor Faustus, ivi apprezzato, da molti principi e nobiluomini che ne

denen sein Kunst vnd Geschickligkeit wol bewust sonderlich diesen so er mit Artzney vnnd Recepten von vielen namhafften Schmertzen vnd Kranckheiten geholffen gen Hof zum Essen geladen vnd beruffen gaben jhm das Geleydt dahin Welchen Keyser Carolus ersehen vnnd Achtung auff jn gegeben wer er seye? Da ward jm angezeigt es were D. Faustus. Darauff der Keyser schwige biß nach Essens zeit diß war im Sommer nach Philippi vnd Jacobi. Darnach forderte der Keyser den Faustum in sein Gemach hielte jm für wie jhm bewust daß er ein erfahrner der schwartzen Kunst were vnnd einen Warsager Geist hette were derhalben sein begern daß er jn ein Prob sehen lassen wolt es solte jhm nichts widerfahren das verhiesse er bey seiner Keyserlichen Kron. Darauff D. Faustus jrer Key. May. vnterthänigst zu willfahren sich anbotte Nun so höre mich sagt der Keyser daß ich auff ein zeit in meinem Läger in Gedancken gestanden wie vor mir meine Voreltern vnd Vorfahren in so hohen Grad vnd Authoritet gestiegen gewesen dann ich vnd meine Nachkommene noch entspringen möchten vnd sonderlich daß in aller Monarchey der großmächtige Keyser Alexander Magnus ein Lucern vnd Zierd aller Keyser wie auß den Chronicken zubefinden grosse Reichthumb viel Königreich vnd Herrschafften vnter sich gebracht welches mir vnd meinen Nachkommen wider zu wegen zu bringen schwer fallen wirdt. Demnach ist mein gnediges begern mir sein Alexanders vnd seiner Gemählin Form Gestalt Gang Geberde wie sie im Leben gewesen fürzustellen damit ich spüren möge daß du ein erfahrner Meister in deiner Kunst seyest. Allergnädigster Herr sagte Faustus Ewr Keys. May. begern mit fürstellung der Person Alexandri Magni vnd seines Gemahls in Form vnd Gestalt wie sie in jhren Lebzeiten gewesen vnterthänigste Folg zu thun wil ich so viel ich von meinem Geist vermag dieselbige sichtbarlich erscheinen lassen doch sollen Ew. May. wissen daß jre sterbliche Leiber

conoscevano le arti e l'abilità: spesso, con medicine e impiastri, li aveva aiutati, sollevandoli dall'affanno di dolorose malattie. Questi nobili lo invitarono per il banchetto imperiale, accompagnandolo a corte di persona. L'imperatore Carlo lo scorse e domandò chi fosse. Gli fu spiegato che si trattava del dottor Faustus. Egli allora si fece silenzioso e assorto e tale rimase per tutta la durata del pranzo. Questi fatti accadevano in estate, dopo il giorno dei santi Filippo e Giacobbe[1].

Terminato il pranzo, l'imperatore fece chiamare Faustus nelle sue stanze e, esordendo col dirgli che era ben a conoscenza di come egli fosse un esperto negromante e dotato di spirito profetico, gli rivelò come fosse suo desiderio averne dimostrazione. E che, per la sua corona imperiale, stesse pur tranquillo, non gliene sarebbe venuto nocumento. Da suddito devoto, il dottor Faustus si dichiarò ligio, in tutto, ai voleri di sua maestà imperiale. «Presta attenzione, allora!», disse l'imperatore. «Da molto tempo vado rimuginando sugli avi miei, prima di me, sui miei predecessori, fino a che vette si innalzò la loro signoria: ne sgorga il mio potere, e così sarà ancora per quelli che verranno dopo di me. E, in special modo, vado ripensando come, nella monarchia di ogni tempo, face e ornamento di ogni sovrano, l'imperatore più potente sia stato Alessandro Magno. Si desume dalle cronache di quanti tesori egli si sia appropriato, e quanti regni, e quanti potentati, egli abbia sottomesso a sé: per me, per i miei discendenti, certo sarà difficile ricalcare simili orme. Perciò, è mio grazioso desiderio che davanti ai miei occhi si dispieghino le sembianze, l'aspetto, il portamento, i gesti di Alessandro, e della di lui sposa, di quando erano in vita. Qui coglierò la traccia di quanto tu sia provetto maestro nell'arte tua.» «Graziosissimo sire», rispose Faustus, «certo che voglio, io, suddito vostro devotissimo, dispiegare, come la vostra maestà desidera, sotto lo sguardo vostro e la forma e le sembianze della persona di Alessandro Magno e della sua sposa, come essi erano in vita: fin qui concede il potere del mio spirito. Ma pure voglio che vostra maestà sia consapevole che i loro corpi mortali non possono

nicht von den Todten aufferstehen oder gegenwertig seyn kônnen welches dann vnmûglich ist. Aber die vhralte Geister welche Alexandrum vnd sein Gemâhlin gesehen die kônnen solche Form vnnd Gestalt an sich nemen vnd sich darein verwandelen durch dieselbige wil ich jr May. Alexandrum warhafftig sehen lassen. Darauff Faustus auß deß Keysers Gemach gieng sich mit seinem Geist zu besprechen nach diesem gieng er wider zum Keyser hinein zeigt jm an wie er jm hierinnen willfahren wolte jedoch mit dem geding daß jr Key. May. jhn nichts fragen noch reden wolten welches jhm der Keyser zusagte. D. Faustus thete die Thûr auff Bald gieng Keyser Alexander hinein in aller Form vnnd Gestalt wie er im Leben gesehen Nemlich ein wolgesetztes dickes Mânnlein rohten oder gleichfalben vnd dicken Barts roht Backen vnd eines strengen Angesichts als ob er Basiliscken Augen hett. Er trat hinein in einem gantzen vollkommen Harnisch zum Keyser Carolo vnd neigt sich mit einer tieffen Reuerentz. Der Keyser wolt auch vffstehn vnd jn empfangen aber D. Faustus wolte jm solches nit gestatten. Bald darauff nach dem sich Alexander wider neiget vnd zu der Thûr hinauß gieng gehet gleich sein Gemahl gegen jm herein die thet dem Keyser auch Reuerentz sie gieng in einem gantzen blawen Sammat mit gûlden Stûcken vnd Perlen gezieret sie war auch vberauß schôn vnnd rohtbacket wie Milch vnnd Blut lenglicht vnd eines runden Angesichts. Jn dem gedachte der Keyser nun hab ich zwo Personen gesehen die ich lang begert habe vnd kan nicht wol fehlen der Geist wirdt sich in solche gestalt verwandelt haben vnd mich nit betriegen gleich wie das Weib den Propheten Samueln erweckt hatt. Vnd damit der Keyser solchs desto gewisser erfahren môchte gedachte er bey jm Nun hab ich offt gehôrt daß sie hinden im Nacken ein grosse Wartzen gehabt vnd gieng hinzu zu besehen ob solche auch an diesem Bild zu finden vnd fandt also die Wartzen denn sie jhm wie ein stock still hielte vnd hernacher widerumb verschwandt hiemit ward dem Keyser sein Begeren erfûllt.

– perché non è lecito – risorgere dal regno della morte e rendersi visibili. Solo gli spiriti di quel tempo remotissimo, che videro Alessandro e la sua sposa, sapranno assumerne la forma e i tratti, e trasformarsi in loro: col loro aiuto io voglio mostrare alla vostra maestà Alessandro, quale egli, in vero, fu.»

Poi Faustus uscì dall'appartamento del sovrano e andò a confabulare col suo spirito. Quindi rientrò al cospetto dell'imperatore. Poteva, gli disse, esaudirne i desideri, ma a condizione che sua maestà imperiale non tentasse di domandare alcunché, né di rivolgere parola alcuna a quel fantasma. L'imperatore glielo promise. Allora il dottor Faustus spalancò la porta e, immediatamente, si fece nella stanza l'imperatore Alessandro, in tutto e per tutto uguale, nel volto, nell'aspetto, a quello che era stato in vita: un omettino ben fatto e pingue, la folta barba di un rosso fulvo, le guance rubizze e uno sguardo tagliente, come se avesse occhi di basilisco[2]. Incedeva verso l'imperatore Carlo rivestito dall'armatura completa e, quando gli fu di fronte, si piegò in una profonda riverenza. L'imperatore fece per alzarsi e abbracciarlo, ma Faustus non glielo consentì. E, subito dopo, quando Alessandro, con un nuovo inchino, prese la porta e uscì, entrò la sua sposa, pure prostrandosi davanti all'imperatore. Aveva addosso una veste di sciàmito di azzurro intenso, adorna di lamelle dorate e di perle. Bella oltre ogni dire, e l'incarnato roseo, di candido latte e di sangue vermiglio; e snella, e il volto ovale. L'imperatore pensava: «Ho visto finalmente le due persone che più desideravo ormai da lungo tempo. Non c'è ombra di dubbio: lo spirito ha assunto queste sembianze e certo non mi ha ingannato: così fece la donna che ha risvegliato il profeta Samuele[3]». Ma meditava tra sé il modo per ottenerne una prova più certa. «Ho sempre sentito raccontare come quella regina avesse sulla nuca una verruca enorme.» Quindi le si accostò, per vedere se gli riuscisse di trovarla anche nel fantasma. La scorse, infatti, lei la portava, grossa come un bastone, con tutta noncuranza. Ma, detto fatto, anche lei si dissolse. E così il desiderio dell'imperatore venne esaudito.

COMMENTO

Prologo 1. Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro*, Prologo

* Per il testo di Leone Arciprete ved. Pfister 1913, pp. 43-6; cfr. Bergmeister 1975, pp. 2a-3a.

Oltre a ciò che si è detto nel *Prologo* alla sezione, ved., su questa importantissima lettera introduttiva alla prima versione latina del *Romanzo di Alessandro* dello pseudo Callistene, F. Pfister, «Zum Prolog des Archipresbyters Leo und zur Historia de preliis Alexandri Magni» [1912 e 1941], in Pfister 1976, pp. 179-92 (ma anche *passim*), l'*Introduzione* all'edizione curata dallo stesso Pfister (Pfister 1913, pp. 1-43), e W. Bulst, «Zum Prologus der Nativitas et Victoria Alexandri magni regis», in *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecker zum 4. September 1931*, hrsg. von W. Stach-H. Walther, Dresden 1931, pp. 12-7. Nell'*Introduzione* di Pfister e nel saggio di Bulst (che ridiscute alcune posizioni di Pfister limitandone la portata, specie per quanto riguarda l'ampiezza del fenomeno culturale legato alla traduzione dal greco a Napoli) si analizza in particolare, fra l'altro, lo scarto stilistico che distanzia il *Prologo* dalla non troppo elegante versione del *Romanzo*: «più di cento casi di *cursus*» vengono rilevati nelle quattro colonne del testo introduttivo; e non solo, come di consueto, nelle clausole frastiche, ma anche «nei più piccoli gruppi lessicali» di ogni periodo (Pfister 1913, p. 33). Pfister 1913, p. 8 data il viaggio a Bisanzio agli anni 944-959, la versione del romanzo agli anni 951-969. Per l'impostazione generale: C. Bologna, «Fra devozione e tentazione. Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzi medievali», in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano-L. Sebastiani, L'Aquila 1984, pp. 263-363. Il saggio di A. Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III duca di Napoli (Dal* Prologus *dell'arciprete Leone al «Romanzo di Alessandro»)*, «Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma» IX 1969, pp. 161-71, è riprodotto in C.

Settis Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978, pp. 133-41.

[1] È impossibile restituire appieno i molti livelli semantici riconoscibili nel lessico di questo *Prologo*, specie per ciò che riguarda il sistema oppositivo fondato nella frase d'avvio, e che si riverbera poi per l'intero testo: laici/religiosi, pagani/cristiani (e implicitamente, anche antichi/moderni). Rendiamo con «laico» il latino *saecularis (vir)*, che contrapponendosi a *spiritualis vir* (alla lettera «uomo dello spirito») equivarrebbe a «uomo legato alle cose del mondo (*saeculum*)»; per evitare il rischio d'incomprensioni restituiamo poi con un parallelismo l'equazione del latino, che poggia sulla struttura invertita del chiasmo (*praelati* : *subditi* = *saeculares* ⟨*viri*⟩ : *spirituales viri*).

[2] Guerre, battaglie, vittorie, in questo brano come in numerosi altri estrapolabili dal *corpus* leggendario di Alessandro (cfr. p. es. quello tratto dalle *Allegoriae in Vetus Testamentum* di Ugo o Riccardo di San Vittore, IX 4), rappresentano la figura più immediatamente e limpidamente allegorizzabile, in chiave cristiana, della battaglia spirituale, del confronto armato fra anima e demonio. Già nel IV secolo Prudenzio, nella *Psychomachia*, contrapponeva vizi e virtù (fra le quali anche *Pudicitia* e *Iustitia*) in uno scontro all'interno dell'anima e del corpo invaso dalle tentazioni (*obsesso in corpore*, v. 14), cioè dal riflusso del passato pagano-diabolico rimosso: il suo libro diverrà per secoli modello più o meno esplicito di numerose «battaglie» versificate (p. es., nel XIII secolo, la *Giostra delle virtù e dei vizi*, marchigiana, testo edificante di probabile origine minoritica). Anche nella veste di diavolo, nella quale lo addobbano alcuni teologi del XII secolo, le imprese militari di Alessandro rifulgono di valori secondi: come ad esempio nelle *Homiliae in Scripturam* dedicate da Goffredo di Admont al I libro dei Maccabei (cfr. l'*Homilia XVI in Libri I Machabeorum caput I prima*, in *PL* CLXXIV, col. 1130 sgg.), dove, mentre si parla di *omn[es] labor[es] et certamin[a]* dei cristiani, da paragonarsi agli stessi sforzi, fatiche e battaglie dei Maccabei, con meccanismo non dissimile a quello attivato da Leone Arciprete, le «molte battaglie» ingaggiate «giorno e notte» sono assunte quali segni di eccezionalità, sia pure con segno negativo, del condottiero macedone, in una radicale rilettura in chiave allegorica (*unusquisque nostrum qualia sint agnoscint quam facultate sermonis explicari possit. Ubique enim saluti animae nostrae insidiatur, ubique ad interitum secum trahere molitur*, col. 1132a). Ma Alessandro (l'etimo proposto per il nome è addirittura *levans angustiam*) rimane *draco* e *serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas* (col. 1131a).

[3] Nell'originale *ad meliorem provocare actionem* è implicita l'idea della «chiamata», o «vocazione», insomma dell'effetto persuasivo e formativo che si dichiara connesso alla lettura delle *res gestae* (qui ar-

ticolate dettagliatamente in «battaglie» e «vittorie» compiute) dagli *excellentes viri infideles* che vissero *ante adventum Christi*. È di grande interesse che fin dal primo momento alla diffusione nell'Occidente latino del *Romanzo di Alessandro* si leghi un intento parenetico. Come s'è detto nella nota introduttiva, la storia antica, nell'immagine conservata e trasferita lungo la secolare *traditio* attraverso narrazioni non solo redatte con esplicito intento «storiografico», ma anche inserite entro quadri retorico-stilistici di stampo «letterario», può diventare strumento edificante, sussumendo indistintamente eventi «sacri» e «profani» e «pagani», «antichi» e «moderni», e omologandoli tutti su un solo livello epistemologico mediante la nuova funzione della *legenda* (letteralmente «cose da leggersi»), intesa come *servitium* spiritualmente utile (ved. anche *infra*, nota 6).

[4] Si perde inevitabilmente, in italiano, lo spessore etimologico di *rector*, «colui che regge (il potere, lo Stato)», sul quale i teorici medievali del potere rifletteranno largamente (per tutti si pensi a Dante, *Convivio* IV 27,10 e IV 9,1). E poiché la retorica sarà sentita connessa, quanto all'etimo, proprio a *rector*, piuttosto che all'appropriato *rhetor*, si estenderà all'«arte del discorso» la forza di plasmare la funzione intellettuale, presiedendo all'organizzazione del rapporto fra cultura e politica così come il *rector* presiede alla gestione della cosa pubblica: l'intelletto essendo «rettore», o «reggitore», di ogni cosa (Dante, *de Monarchia* I 5,4: *vis [...] intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum*). Nella medesima prospettiva, poco più sotto i *pagani* sono detti *servientes* degli idoli, loro «sottomessi» o «schiavi». D'altro canto anche il termine *praelatus*, ignoto all'antichità romana (e qui ripetuto per la seconda volta, risultando la frase *nam... rectores* iterazione anche strutturalmente prossima, e amplificazione semantica, della precedente *tam... subditis*) cela un'affine radice linguistica, dipendendo da *prae* + *ferre*, «portare innanzi», e risultando sostanzialmente sinonimo del latino classico *praefectus* (da *prae* + *facere*)*ficere*), «capo, sovrintendente, governatore». Una volta di più si tocca con mano l'estrema attenzione di Leone, specie in questo *Prologo*, per gli aspetti etimologici, e comunque per i giochi e le associazioni di genere linguistico.

[5] L'«irreprensibilità» nel comportamento pubblico fa da *pendant* all'onestà del costume morale intrinseco, segreto: e in questo gli «antichi», *per quanto* «pagani», si dimostrano modelli perfetti per i cristiani, quindi da proporre all'imitazione. Non dissimile è il punto di vista espresso secoli più tardi da Dante, allorché (*Inferno* IV 119 sgg.) riflette sul valore degli *spiriti magni* che, pur non potendo conoscere la legge di Cristo, seppero delineare e rispettare un rigoroso disegno etico.

[6] *Mens* vale anzitutto «mente», «ragione», ma (almeno a partire da Cicerone, *Off.* III 44, poi con intensità semantica crescente negli scrittori cristiani) anche «anima» (poco più sotto invita i cristiani a

Deo vero... tota mente... famulari); *acuire* significa «acuire», «aguzzare», «affilare»: dunque il sintagma equivale altresì ad «aguzzare l'ingegno».

[7] È evidente che le tre virtù mal si collegano ai *certamina et victoria⟨e⟩* la cui pensosa meditazione potrebbe giovare al buon cristiano: ma ciò conferma il senso allegorico-spirituale che va attribuito alle «battaglie» e alle «vittorie» dei *pagani*, cristianamente reinterpretate in chiave di *psychomachia* (cfr. *supra*, nota 2).

[8] Non sfugga che ai *prelati, id est rectores* è affidato il compito di *legere et considerare* le gesta degli eroi antichi, dunque di interpretarle per offrirne il senso ai laici, mentre a questi ultimi, che sono i *subditi, id est milites sub milicia constituti* (la formula, che riprende e sviluppa la metaforica guerresca sottesa all'intero *Prologo*, fin dalla prima parola e con capillare intrusione di ogni lemma, fa cenno all'organizzazione gerarchicamente ferrea d'un allegorico esercito spirituale di fedeli) si chiede di *legere vel audire*, ritenendoli implicitamente esclusi dalla prassi esegetica. *Operatio*, che nel latino classico significa «attività», «lavoro», per Leone Arciprete equivale probabilmente già all'italiano «operazione militare»; tuttavia, uomo di Chiesa, egli conosce bene il senso di «opera di misericordia» che il lemma ha assunto negli scrittori cristiani (Lattanzio, Cipriano, lo stesso Prudenzio, *Psychomachia* 573): per questo rendiamo con «azioni», in cui si conserva insieme l'etimo latino e la sua oscillazione semantica nella storia. I cristiani, nelle loro vesti di «compagni d'arme» dei pagani, combattono nelle file dell'esercito divino, e quelli nelle schiere demoniache: ma si tratta di *commilites* («commilitoni»), non di *hostes* («nemici»). D'altra parte poco più sotto, ricorrendo a un aggettivo che puntualizza il suo pensiero, Leone torna a parlare di *bonae operationes* dei *pagani*, dal cui «ascolto» gli *spirituales homines* possono trarre giovamento etico.

[9] La *prudentia* (per sincope da *providentia*) oltre che una virtù teologale è la «capacità di prevedere», nonché la «perizia», la «pratica», l'«abilità» che si ha in arti o in scienze particolari; p. es. in Cornelio Nepote, *Conon* 1: *prudens rei militaris* vale «pratico di guerre», «esperto nell'arte bellica». Ma rispetto ai loro «commilitoni» pagani, i «soldati» cristiani devono vincere la battaglia sotto la bandiera delle virtù, dunque «compiendo migliori azioni (militari)».

[10] Assai più forte, per quanto difficilmente restituibile in italiano alla lettera, è il latino *carnales*: i *subditi* devono ossequio a chi è loro superiore «quanto alla carne», non «quanto allo spirito»; più sotto, infatti, dopo aver evocato la necessità dell'obbedienza a Dio, Leone ribadirà che la *militia* del *saeculum* non deve sostituire né contrastare la *militia caelestis*: e per questo fine anche gli *spirituales homines* potranno trarre giovamento dalla lettura dei *certamina* pagani.

[11] Cfr. 1 *Ep. Pet.* 2,13 sgg.: *Subiecti igitur estote omni humanae*

creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum: quia sic est voluntas Dei («Siate dunque, per riguardo al Signore, soggetti a ogni essere umano: così al re in quanto sovrano, come ai vostri capi, in quanto inviati da lui per punire i malfattori, e per premiare i buoni; questa infatti è la volontà di Dio»). La *Prima lettera di Pietro* ebbe fortuna nella tradizione esegetica patristica: cfr. A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B 1961 (trad. it. *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1966, pp. 435-45).

[12] Nel latino ecclesiastico e poi in genere «medievale» *custodio* associa all'idea di «protezione» di qualcosa, quella di un «rispetto» operativo, partecipativo, come nel sintagma *custodire festum, seu observare festum alicuius Sancti*: cfr. Du Cange, II 1883, p. 680.

[13] Con sintomatico atteggiamento moraleggiante, Leone coglie l'occasione per dettare, all'interno della pagina allegorico-bellica ispirata dal *Romanzo di Alessandro*, un sintetico elenco di virtù cristiane da porre a salvaguardia della propria vita spirituale, quasi un elementare decalogo ridotto all'essenziale, nel confronto/rispecchiamento con i costumi dei *viri infideles ante adventum Christi*.

[14] Cfr. *Ev. Luc.* 3,14: *Et ait* [*scil.*: Giovanni Battista] *illis: «Neminem concutiatis, neque calumniam faciatis: et contenti estote stipendiis vestris»* («E disse loro: "Non estorcete niente a nessuno, non calunniate: siate contenti delle vostre paghe"»).

[15] Leone, giocando sulle parole, contamina nell'idea del *militare saeculo* l'immagine dell'esercito «terrestre» concreto, in carne e ossa, con quella allegorica delle «battaglie» condotte dagli uomini per arricchirsi: *saeculum*, negli scrittori cristiani, significa ormai «mondo», «vita mondana», «cose materiali» (qualche riga dopo si parla dell'*amor saeculi* per il quale i *pagani* seppero compiere *bonae operationes*).

[16] Il sistema parallelistico su cui Leone Arciprete struttura questo primo paragrafo del *Prologo* prevede che, dopo aver parlato dell'utilità per i *saeculares viri* insita nel «dare ascolto» alle gesta pagane (le cui *bonae operationes* trasguardano già l'etica cristiana), si passi a indicare i vantaggi morali per gli *spirituales*: d'altra parte entrambe le categorie sono già indicate, una accanto all'altra, nella prima frase del testo.

[17] È la bipartizione della storia con l'*adventus Christi* come spartiacque, così profonda nel pensiero medievale e moderno. Anche «prima» di quell'evento/avvento gli uomini giusti seppero comportarsi secondo un'«etica naturale» compiendo *bonae operationes*: ma erano, inevitabilmente, «posseduti» dal demonio che impediva loro di «vedere» spontaneamente la verità celata nella creazione stessa, e non poterono quindi ottenere la salvezza (anche Dante porrà nel Limbo gli spiriti giusti dell'antichità pre-cristiana).

[18] Non è chiaro, all'interno della complessa struttura sintattica

del periodo, tipica dello stile di Leone, come vada concordato *et ideo intelligebant* nel sistema ipotattico: a rigore di grammatica occorrerebbe ricondurlo a *pagani*, già reggente *in se habebant*; a rigore di logica va legato invece a *ut merendo considerent* [*scil.* gli *spirituales homines*], ipotizzando una concordanza del tipo: *ut merendo considerent* ⟨...⟩ *et ideo intelligebant* ⟨ = *intelligerent*⟩. Su questa base traduciamo (e si veda anche quanto scrive Dronke, *supra*, p. LXIX nota 2).

[19] Cfr. *Ev. Io.* 14,6: *Dicit ei Thomas: «Domine, nescimus quo vadis: et quo possumus viam scire?» Dicit ei Iesus: «Ego sum via, et veritas, et vita. Nemo venit ad Patrem, nisi per me»*. («Gli dice Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via". Gli dice Gesù: "Io sono la via e la verità e la vita: nessuno viene al Padre se non per mio mezzo"»).

[20] Nel latino non è chiarissimo se *ut eum solum in trinitate* sia da intendersi riferito al dogma fissato, o se si tratti d'un riferimento più generico.

[21] In un giro di frase già abbastanza complesso per maggiore perspicuità preferiamo rendere con un futuro il congiuntivo passivo *salvaremur*.

[22] *Ep. Rom.* 11,33.

[23] *Ps.* 106,2.

[24] *Subaudis*, alla seconda persona singolare («sottintendi, devi intendere») implica una personificazione quasi teatrale, dialogica, di un deuteragonista mentale che interferisce nel discorso parenetico di Leone.

[25] Misterioso richiamo a una *necessitas* non meglio precisata, con ogni probabilità di natura politica: cfr. su questo punto le ipotesi di A. Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III duca di Napoli. Dal* Prologus *dell'arciprete Leone al «Romanzo di Alessandro»* cit.

[26] Di Giovanni III.

[27] Il classico *migrare* per «cambiare sede, trasferirsi» e simili assume già con Gregorio di Tours il valore di «morire»; per un esempio (più tardo) di *migrare ad Cristum* cfr. Du Cange V 1885, p. 377*a*.

[28] Nella frase spiccano, articolati sintatticamente, i due temi dell'*inquisitio* e dell'*ordinatio* (ribadito, quest'ultimo, dall'*ordinem* iniziale e dall'*ordinare* finale, in posizione estrema nel giro di frase): nella versione, leggermente libera, si è preferito svolgere lo schema retorico rinunciando all'iterazione lessicale; la «ricerca» dell'*ordo scripturarum* è resa con il duplice riferimento dell'esame e della riorganizzazione della «biblioteca»; lo stesso vale per la descrizione delle successive operazioni tecniche, per la resa italiana delle quali ci si è basati soprattutto sull'interpretazione di Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III* cit., (in particolare per *renovavit* e per i *meliores effectus*, ved. pp. 165-8).

[29] Lett. «come un filosofo»; ma certo, nell'atto di introdurre alla versione latina del *Romanzo* greco, Leone alluderà con un gioco di

parole all'etimo: «amante della sapienza» (Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III* cit., p. 167, parafrasa: «con l'ansia e il desiderio del dotto raccoglitore»).

[30] «Mi pare [...] evidente – commenta Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III* cit., *ibidem* – che quella *renovatio* non è né un restauro né un rifacimento. E invece si vuol dire che, dalla raccolta dei vari libri che costituiscono il Vecchio e il Nuovo Testamento, si provvide alla trascrizione e alla composizione libro dopo libro, *funditus*, dell'intera Bibbia».

[31] Incomincia qui l'elenco dei libri storici che Leone dichiara d'aver tratto dalla biblioteca di Bisanzio: di grande interesse risulta l'inserzione, dopo il *Bellum Iudaicum* di Giuseppe Flavio, anche delle *Deche* di Tito Livio, che però si dovranno pensare solo nuovamente edite, non certo ri-tradotte dal greco.

[32] Ovviamente si tratterà del *de coelesti hierarchia* attribuita a un «Dionigi» detto «l'Areopagita». Non rimangono tracce, sembra, di una versione latina dell'opera prodotta nell'Italia meridionale: cfr. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, Paris 1970[2], pp. 53-4.

[33] Rendiamo così *doctores*, che varrà «maestri», «autori illustri»; per l'equivalenza di *doctor* e *auctor* cfr. Du Cange III 1884, p. 454*b*.

[34] Leone (precisa Frugoni, *La biblioteca di Giovanni III* cit., p. 169) «non voleva darci un catalogo. Voleva solo spiegare come nella fondazione della biblioteca del duca avesse avuto posto e rilievo la sua opera».

[35] Lo stesso Leone parla di sé, qui, alla terza persona: e la cosa ha fatto pensare a una diversa paternità del *Prologo* rispetto alla versione del *Romanzo* dello pseudo Callistene: cfr. Bulst, «Zum Prologus» cit., p. 14 sgg.

[36] Il testo del codice di Bamberga, conservato da Pfister, ha il passivo *transferri*: «che fosse tradotto», allusione generica all'atto traduttorio; ma l'infinito dovrà essere inteso come equivalente a *transferre*, con riferimento implicito allo stesso Leo: cfr. Bulst, «Zum Prologus» cit., pp. 14-5.

[37] Nella clausola che loda il duca per aver compensato il lavoro di traduzione è rilevante il richiamo ai due momenti della fatica, quella strettamente materiale della copia e quella dell'elaborazione culturale del testo: richiamo attuato mediante l'evocazione dei «copisti», tecnici della scrittura (definiti *laborantes*) e degli «autori» della versione (i *doctores*: s'immagina lo stesso Leone, ed eventuali suoi collaboratori, esplicitamente non ricordati). Non sfuggirà anzitutto il parallelismo fra questi *doctores* e gli altri (*ceteros quam plurimos et diversos doctores*) citati poco prima in quanto *auctores* delle opere sottoposte alla *renovatio*; in secondo luogo, l'altro schema parallelo che riconduce l'endiadi presente, relativa ai due momenti della traduzione (quel-

lo «ideativo» e quello «esecutivo», e comunque quello legato all'esecuzione «testuale» del lavoro e quello della realizzazione materiale, «codicologica» di esso) alla stratificazione socio-politico-ideologica con cui il *Prologo* si è aperto, opponendo *saecular[es] et spiritual[es] viri*, e poi *prelati, id est rectores*, e *subiecti, id est milites sub milicia constituti*. Il meccanismo retorico dello sdoppiamento e della specularità fra struttura della realtà e struttura delle idee, impostato fin dalle prime righe del testo con la messa in rilievo dello scarto gerarchico-funzionale, si riverbera lungo l'intero testo per approdare a questa raffinata conclusione, con cui si chiude l'ultimo anello della catena.

Prologo 2. Geoffrey Chaucer, *Racconti di Canterbury. Racconto del Monaco, de Alexandro* 2631-70

* Geoffrey Chaucer (1340?-1400) compose i *Racconti di Canterbury* (edizione completa con testo originale e traduzione a cura di V. La Gioia, Milano 1991) tra il 1388 e il 1400. È tuttavia probabile che alcune delle «tragedie» contenute nel *Racconto del Monaco* siano state scritte prima, fra il 1372 e il 1380, e inserite più tardi nella collezione. Il *Monk's Tale* – di cui si propongono qui i versi (VII) 2631-70 dalla più recente edizione critica contenuta in *The Riverside Chaucer*, ed. Larry D. Benson, Boston 1987 – consiste di un Prologo e di diciassette storie brevi che narrano la «caduta» di Lucifero, Adamo, Sansone, Ercole, Nabucodonosor, Baldassarre, Zenobia, Pietro di Spagna, Pietro di Cipro, Bernabò Visconti, Ugolino, Nerone, Oloferne, Antioco, Alessandro, Giulio Cesare e Creso. Il Monaco le definisce «tragedie» rifacendosi alla concezione di Boezio, *Consol.* II pr. 2, III pr. 5 (Chaucer ha tradotto l'intera *Consolazione*), e intendendole quindi come vicende in cui un essere umano «cade in miseria», per colpa della Fortuna, da uno stato di «prosperità», finendo «male» (cfr. H.A. Kelly, *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge 1993). In alcuni Mss. dei *Canterbury Tales* il Racconto presenta il sottotitolo *de casibus virorum illustrium*, e in effetti esso è in parte strutturato non solo sul *Roman de la rose* (5829-6901), ma anche sul *de casibus* di Boccaccio, di cui traduce e adatta alcuni brani, assieme ad altri da Dante e dal *de claris mulieribus* dello stesso Boccaccio (cfr. P. Boitani, *The Monk's Tale: Dante and Boccaccio*, «Medium Aevum» XLV 1976, pp. 50-69, e *Il tragico e il sublime nella letteratura medievale*, Bologna 1992, pp. 43-92).

Il *Racconto del Monaco* è, eccetto che per le storie «moderne» dei due Pietri, di Bernabò Visconti e di Ugolino, indubbiamente e deliberatamente monotono, tanto da essere interrotto, nella «finzione» narrativa, dal Cavaliere, che accusa il Monaco di «pesantezza» e di

annoiare tutta la compagnia dei pellegrini in viaggio verso Canterbury. La storia di Alessandro (che non ha fonti precise se non nel passo da *1 Maccabei*, ved. *infra*, nota 1) non fa eccezione alla regola: è anzi più vaga e generica delle altre. Essa non racconta alcun episodio specifico, ma si limita a fare allusioni alla nascita dell'eroe, alle sue conquiste, alla sua vittoria su Dario, e infine alla sua morte per avvelenamento. In realtà, si tratta soltanto dell'ennesimo *exemplum* dell'azione di Fortuna sui grandi uomini, e il Monaco non fa nessuno sforzo per renderlo in qualche modo attraente. La sua è anzi una sorta di lunga *occupatio*: raccontare la storia di Alessandro è inutile perché essa è universalmente nota. Questa presentazione costituisce però l'elemento più interessante per noi: alla fine del secolo XIV, in Inghilterra, tutti conoscono «tutto, o quasi» delle vicende del nostro eroe. Chi ha *discrecioun* (discernimento) non è infatti soltanto chi ha studiato – un monaco, un uomo di scuola, insomma un «chierico» – ma ogni essere umano che abbia l'«uso di ragione» e interesse per le «storie», in particolare per quelle antiche: nel mondo dei *Racconti di Canterbury*, il Cavaliere e il Mugnaio, il Frate e l'Indulgenziere, la Priora e la Donna di Bath, l'Economo (che infatti cita Alessandro) e il Parroco, il Cappellano della Monaca e lo Scudiero – in altre parole, tutti i pellegrini, rappresentanti dell'intera società inglese.

[1] *1 Macc.* 1,1-7: «Avvenne che Alessandro il Macedone, figlio di Filippo, uscito dal paese dei Chittim, dopo aver battuto Dario, re dei Persi e dei Medi, regnò in suo luogo, incominciando dalla Grecia. Intraprese poi molte guerre, s'impadronì di fortezze e uccise i re della terra e portò via le spoglie di una moltitudine di popoli. Davanti a lui la terra tacque, ma il suo cuore montò in superbia. Radunò un esercito molto potente e sottomise regioni, nazioni e principi che divennero suoi tributari [...] Alessandro aveva regnato dodici anni». Si noti che in *1 Macc.* 1, questo «prologo» su Alessandro precede la storia di Antioco Epifane, che nel *Racconto del Monaco* di Chaucer è collocata immediatamente prima di quella di Alessandro.

[2] Il riferimento è a un gioco d'azzardo fatto con due dadi (descritto in *The Riverside Chaucer* cit., p. 909, n. 653), dove il sei prevale sull'asso (*aas*), qui tradotto con «zero» per rendere l'immagine comprensibile.

[3] La morte di Alessandro per avvelenamento è presentata come alternativa da Diodoro Siculo, accolta da Curzio Rufo e generalmente seguita dagli scrittori medievali. *1 Macc.* 1,5 dice soltanto che Alessandro «cadde ammalato e comprese che doveva morire».

[4] Qui, come al v. 2661, Fortuna è il motore di tutto il *Racconto del Monaco*; *false* («infida»), essa porta uomini e donne alla rovina, prescindendo dalle loro colpe e dalle loro virtù. In altri luoghi del *Racconto* (per esempio nel caso di Lucifero, Adamo, Antioco e Ugoli-

no) il destino dell'uomo viene deciso da un gioco non chiaro tra Fortuna e peccato (la superbia) o la vendetta di altri uomini. Cfr. H.R. Patch, *The Goddess Fortuna in Mediaeval Literature*, Cambridge Mass. 1927.

Prologo 3. Walter Map, *Svaghi di corte*, capitolo V, Prologo

* Il testo è tratto da W. Map, *de nugis curialium*, ed. C.N.L. Brooke-R.A.B. Mynors, Oxford 1983, pp. 404-6.

Alcuni temi canonici affidati dal moralismo storiografico medievale al ciclo di Alessandro trovano in questo mirabile prologo perfetta sintesi anche stilistica: la lode del buon tempo antico (cfr. il *topos* dell'*Ubi sunt*); l'importanza della letteratura per la fama degli eroi antichi e il loro fungere da modelli per il presente; l'involgarimento dei costumi e il parallelo scadimento dell'attività letteraria, dominata da scrittori di basso conio, incapaci di cantare le gesta degli animi nobili: così Alessandro sospirava, desideroso di trovare un poeta degno di esaltare la sua gloria... Composto in uno stile sostenuto e vibratile, aperto al fascino dei classici di Roma ma soprattutto acceso dalle fiammate di mille storie meravigliose, spesso pescate nell'oceano del folklore contemporaneo, in molti casi invece estratte con ricerca erudita da fonti rare e antichissime, comunque rielaborate sempre con elegante gusto retorico e letterario, il *de nugis curialium* fu avviato forse intorno al 1180, e completato verso il 1193. In realtà, trattandosi di uno zibaldone asistematico (come per primo rilevò J. Hinton, *Walter Maps's «De nugis curialium»: Its Plan and Composition*, «Publications of the Modern Languages Association of America» XXXII 1917, pp. 81-132), l'opera crebbe nel tempo mediante la successiva aggregazione di singole parti; l'ordine originario delle *distinctiones*, o capitoli, secondo i risultati offerti dalla migliore edizione critica, curata da Brooke e Mynors (che sostituisce le precedenti di T.H. Wright, London 1850 e di M.R. James, London 1914), sarebbe: IV, V, I, II, III. Dell'opera esiste anche una buona traduzione italiana, con testo latino a fronte: Walter Map, *Svaghi di corte* I-II, a cura di F. Latella, Parma 1990. Dell'autore, il chierico gallese Walter Map, si conoscono solo i dati che si possono estrarre dalla sua opera (cfr. almeno M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, III [con la collaborazione di P. Lehmann] München 1931, pp. 264-74). Nato probabilmente intorno al 1140, negli anni '70 e '80 fu giudice itinerante nel Gloucerstershire, nella contea di Hereford e altrove; nel 1179 partecipò al Concilio Lateranense III quale legato del re d'Inghilterra Enrico II Plantageneto, che rappresentò anche presso il re di Francia Luigi VII, del quale ottenne la stima e il favore. Durante i viaggi sul continente frequentò anche a Troyes, nello

Champagne, la ricca e culturalmente fervida corte di Enrico I «il Liberale» e di Maria, figlia di Eleonora d'Aquitania e del re Luigi, dove durante il trentennio 1160-1190 lavorarono intellettuali e scrittori del livello di Chrétien (noto appunto come «de Troyes»), del *clericus* Andrea detto «Cappellano», forse di alcuni fra i maggiori trovatori appartenenti alla generazione di Bernard de Ventadorn (cfr. J.F. Benton, *The Court of Champagne as a Literary Court*, «Speculum» XXXVI 1961, pp. 551-91). Insieme al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (il cui sottotitolo suona, per non casuale parallelismo: *de nugis curialium et vestigiis philosophorum*), il *de nugis curialium* di Walter Map rappresenta il più raffinato e tipico prodotto della corte poliglotta, vivace, screziata, di Enrico II e di sua moglie, la famosa Eleonora, nipote del primo trovatore, Guglielmo IX d'Aquitania, già andata sposa in Francia a Luigi VII, quindi divorziata da lui e con gesto clamoroso convolata a nozze, nel 1152, con colui che due anni più tardi sarebbe stato incoronato sovrano d'Inghilterra.

[1] Cfr. Virgilio, *Ecl.* 8,9-10: *En erit [...] / sola Sophocleo tua carmina digna coturno?* e Marziale, V 30,1 (*Sophocleo ⟨...⟩ coturno*).

[2] La *querelle* che oppone gli «antichi» ai «moderni» si manifesta già nella cultura romana; ma da Quintiliano in poi, oltre che al problema della periodizzazione storica e della percezione del ruolo della *modernità* nella vicenda di tradizione e innovazione, si lega alla constatazione di una frattura, di una crisi d'identità che richiede l'impegno di una radicale *renovatio* della cultura: l'opposizione assume allora, dapprima nell'ambito dell'impero di Carlo Magno, quindi nel XII secolo, il carattere di categoria epistemologica discriminante, che permette l'autorappresentazione consapevole del proprio essere-nel-presente come momento di «recupero» e nel contempo di «rinascita»: quindi di *cambiamento*, di *progresso*. Rifacendosi a un punto di vista già antico, quindi carolingio, in un altro luogo del *de nugis curialium* (*Distinctio* I, par. 30, ed. Brooke-Mynors, p. 124) Walter Map definisce la *modernitas* come «il corso degli ultimi cent'anni» (*centum annorum curriculum*), subito precisando, significativamente, che si tratta di quelli trascorsi, «e non di quelli a venire» (*centum annos qui effluxerunt, [...] et non qui veniunt*). Giovanni di Salisbury, che ebbe con Walter Map rapporti nel cenacolo londinese di Enrico II, richiamandosi a una bella immagine subito divenuta topica del suo maestro Bernardo di Chartres, scriveva nel *Policraticus* che «noi siamo nani che siedono sulle spalle dei giganti, cosicché possiamo vedere più cose e più lontano di loro, non per l'acutezza della nostra vista o per l'altezza del corpo, ma perché siamo portati più in alto, sollevati ad altezza gigantesca»: i «moderni», quindi, possono essere migliori degli «antichi», proprio perché appoggiandosi alla tradizione classico-cristiana la rileggono e la reinventano, facendola progredire verso il

futuro. La figura di Alessandro (sulla cui presenza nel *Policraticus* cfr. Cary 1956, p. 285) entra nel discorso insieme con altri eroi pagani, ma con un ruolo di assoluto risalto, come dimostra soprattutto il *Prologo* premesso da Leone Arciprete alla sua traduzione latina del *Romanzo* greco dello pseudo Callistene. Sul problema ved. Curtius 1992, pp. 115-8; 279-84; R. Antonelli, s.v. «Antico», in *Enciclopedia dell'arte medievale* II 1991, pp. 83-94.

[3] La formula, che si legge già negli storici greci di Alessandro (Arriano, *Anab.* I 12,1; Plutarco, *Alex.* 15,4), è fissata in latino da Cicerone (*Arch.* 10,24), e conoscerà ampia fortuna anche attraverso l'agiografia cristiana (la si ritrova ad esempio nel Prologo della *Vita Hilarionis* di san Girolamo; cfr. *Vite dei Santi*, a cura di Ch. Mohrmann, *Vita di Martino – Vita di Ilarione – In memoria di Paola*, a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, Milano 1975, p. 72). L'eco letteraria più celebre di questo *topos*, in cui si sintetizza e si annulla l'intera riflessione medievale (per la quale cfr. Cary 1956, pp. 108, 230, 289), si ode nel sonetto 187 dei *Rerum vulgarium fragmenta* di F. Petrarca. In quel torno d'anni, scrivendo a Pietro da Monteforte, nel 1373, Giovanni Boccaccio ricorre allo stesso luogo comune, con tipica formula di modestia, nell'esaltare le lodi del corrispondente: «Alessandro invidiò Achille, la cui memoria fu affidata alla poesia di Omero» (cfr. G. Boccaccio, *Opere latine minori*, a cura di A.F. Massera, Bari 1928, p. 199). Il successo della formula topica è mostrato dal suo riemergere addirittura in una lettera dell'Aretino ad Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto (P. Aretino, «Secondo libro delle lettere», in *Opere* II 1, ed. F. Nicolini, Bari 1916, p. 212, n. 491).

[4] Un'idea affine esprime, evocando proprio il nome di Alessandro, anche Giovanni di Salisbury nel Prologo del suo *Policraticus*: «Chi potrebbe conoscere gli Alessandri o i Cesari, chi potrebbe ammirare il pensiero degli Stoici o dei Peripatetici, se non ci fossero i monumenti innalzati dagli scrittori a dar loro il lustro dovuto?» (ed. C.C.J. Webb, I, Oxford 1909, p. 12, l. 17).

[5] Preferiamo rendere letteralmente con «favola» il latino *fabula*, per accentuare l'ironia e lo scarto del punto di vista con cui Walter Map affronta la questione della memorabilità del «moderno», rispetto alla narrazione delle *res gestae* dell'antichità; la semantica connessa al lemma, tuttavia, è difficilmente precisabile: cfr. A. Varvaro, *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folkloriche e letteratura nel medioevo: Wal r Map*, Bologna 1994, p. 27 sgg. Anche Giraldo di Barri, o «di Cambria» (*Giraldus Cambrensis*), nella *Descriptio Kambriae* I, cap. 7 (in *Opera* VI, ed. G.F. Warner, London 1891, p. 179), definisce *fabulosa historia* quella in cui Goffredo di Monmouth, l'«inventore» della grandezza mitografica di re Artù, nella *Regum historia* descrive le gesta di re Artù; e poco dopo, con sintomatico parallelismo rispetto all'impostazione di Walter Map, anch'egli legherà con un gioco di pa-

role la «fama» alla «favolosità»: *Et Arthuri nostri «famosi», ne dicam «fabulosi», tempore quanti fuere?*» (*Descriptio Kambriae* II 2, in *Opera* cit. VI, p. 208).

[6] Per meglio rendere comprensibile il discorso, conservando la struttura parallelistica dell'originale (che si riverbera nel periodo seguente) ma ponendo in risalto il senso profondo del discorso, preferiamo rovesciare l'ordine frastico, eliminando anche la doppia negazione del secondo membro (*non concedat... ignobilitatis*). Si noti, quanto al concetto espresso, che in altro luogo del *de nugis curialium* (*Distinctio* II, par. 23, ed. Brooke-Mynors, p. 190), per descrivere l'inopinata e ambigua metamorfosi del re gallese Llywelyn, divenuto dopo una giovinezza ignava un violento, avido e spietato predatore, Walter Map richiama un'immagine di Alessandro decisamente equivoca, ossimoricamente negativa/positiva: «Egli era simile ad Alessandro il Macedone, e a tutti coloro che la cupidigia avida rese sfrenati (*quos avara cupiditas fecit effrenos*): generoso, sempre vigile, mai pigro, audace, cortese, affabile, largo nel donare, malvagio, perfido e crudele». Sul passo cfr. Cary 1956, p. 285.

[7] Anche in questo caso, la struttura parallelistica intride la scelta lessicale e l'organizzazione semantica, nell'opposizione (qui non consequenziale perché fondata piuttosto sull'effetto fonetico che su una base etimologica) di *veneficia* («avvelenamenti, incantesimi») a *beneficia* («benefici, meriti, favori»); preferiamo tuttavia conservare il *calembour* anche nella resa italiana.

[8] Qui il gioco di parole oppone *neclecta* (cioè il classico *neglecta*, etimologicamente restituito: *nec* + *lecta*, «non accolta [nella mente]», quindi «non considerata, trascurata», ma in solido con il recupero anche del valore di *legere* «leggere»: perciò «non [ancora] letta») a *perlecta* («leggere attentamente»); nella resa italiana si è preferito restituire il collegamento lessicale fra i due lemmi estremi mediante l'effetto speculare della rima, che un «negletta» a calco per *neclecta* non avrebbe conservato.

Prologo 4. Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXXIII

* Il testo è tratto da *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (die älteste Novellenbuch des Mittelalters) nach allen bekannten Handschriften*, hrsg. von A. Hilka-O. Söderhjelm, Heidelberg 1911, pp. 48-9.

L'Alessandro di quest'episodio è ridotto a corpo immobile, gelido, in decomposizione entro la preziosa teca aurea della tomba, nel segreto laboratorio dove la morte realizza una volta per sempre la grande, definitiva metamorfosi. Ormai scomparso, di lui rimane solo

il nome, la memoria affidata ai sapienti perché intorno a essa procedano all'edificazione degli uomini. Il tema della futilità, della fragile durata, dell'inconsistenza di tutto ciò che è terreno, dunque mortale, può svolgersi secondo le regole dell'esercitazione retorica, scandendosi in brevi «detti» dalla tonalità proverbialistica. Sono litanie tediose di un moralismo pessimistico d'origine tipicamente semitica (alla base ci sono i *Detti e fatti dei filosofi* tradotti dall'arabo in spagnolo nel XIII secolo come *Bocados de Oro*, quindi volti in latino), che tende a sviluppare in termini di senso comune il *topos* biblico della vanità (*vanitas vanitatum*), appena velandolo d'una nostalgia irrisarcibile. Sullo sfondo non è del tutto cancellato qualche tratto residuo tipico di un altro luogo comune, fondato sull'opposizione cronologica, quello dell'*Ubi sunt?* applicato anch'esso agli eroi antichi: se anche i grandi del passato mitico subiscono la violenza spietata della morte, tanto più dolorosa si fa la constatazione della povertà e dell'irrilevanza di ogni cosa umana.

[1] Conserviamo il latino *philosophi*, che vale però più ampiamente «sapienti»: in questo brano si esalta il valore paremiografico delle sentenze, dei detti sapienziali (non necessariamente «filosofici», ma basati sul sistema di opposizione binaria tipico del senso comune) che vengono messi in scena con una vera e propria teatralizzazione dei concetti e delle idee-base elaborate dal moralismo classico, cristiano ed ebraico intorno alla breve fortuna e all'emblematicità del destino mortale d'Alessandro, visto già «dall'altra faccia della terra». È proprio l'«esser morto» che fa rifulgere Alessandro come personaggio mitico, archetipicamente fondativo, e nel contempo lo riduce all'essenza dell'umanità, quella povera cosa pereunte, fragilissima, che si manifesta nel cadavere rinchiuso nell'ombra del sarcofago inutilmente dorato.

[2] Per conservare anche in italiano i giochi di parole dell'originale latino, e finché possibile il ritmo, qui e di seguito si preferisce dare o una versione strettamente letterale, nella quale le riprese di vocaboli risultino evidenti, o invece una versione leggermente più libera, che omologhi in italiano valori sinonimici del latino. *Thesaurus* vale anche «cumulo», «mucchio», «forziere», «scrigno», «magazzino».

[3] La morale dell'*exemplum*, all'incirca come avviene per il *topos* dell'*Ubi sunt?*, s'impernia proprio su questa opposizione frontale, ravvicinata, irrimediabile, fra due tempi, mentali ed espressivi. Li accosta e li separa stilisticamente l'aspra paratassi scandita dai due punti: di qua il tempo mitico dell'*heri* affacciato sulla soglia viva e calda del presente, tempo del passato che non si può recuperare, nel quale Alessandro rappresenta l'eroe fondatore, il conquistatore del mondo capace di assumere significati simbolici, valori allegorici; di là lo storico, tangibile *hodie* (appunto l'«oggi» delle cronache terrestri e

umane) che si manifesta nell'immagine altamente iconica, impressionante e perciò eticamente efficace, della tomba coperta d'oro, segno della vanità del potere e delle ricchezze a fronte della sapienza che, lei sola, attraversa la storia mirando alla filosofia e alla teologia.

Prologo 5. François Villon, *Testamento* 129-68

* Il testo è tratto da François Villon, *Lascito. Testamento e poesie diverse*, a cura di M. Liborio, Milano 1990, pp. 144-9.

Non solo la morte ridimensiona la gloria di Alessandro; Villon ci offre una inedita versione della sua grandezza umiliata dalla dialettica di un pirata, che la misura non sulla base delle straordinarie conquiste o delle alte qualità intellettuali e morali, ma sulla base delle ragioni oggettive che fanno di lui un *empereur* invece che un pirata sopraffattore. La riflessione sull'ingiustizia della sorte e sulla precarietà dei giudizi umani è una lezione per Alessandro, che si riscatta comunque con la sua magnanimità. Il pirata filosofo viene da lui innalzato fra i suoi pari e Villon, con un colpo di coda, finisce col fare un elogio *sui generis* della celebrata generosità di Alessandro. L'episodio, nel *Testamento*, occupa quattro strofe (vv. 129-68); è quindi importante per Villon. Le premesse per la giusta lettura sono state date nei versi precedenti. Il *je* che di fronte alla morte minacciata ripercorre nel testo le tappe della sua vita si considera peccatore, sì, ma non delinquente. È solo povero, come Diomede; per questo è stato trascinato davanti alla giustizia. Ma non ha trovato un imperatore filosofo, capace di capire e di risolvere il suo problema eliminandone la causa, la povertà. Ha trovato invece la giustizia del vescovo d'Aussigny ottusa e crudele e l'indifferenza dei grandi (allusione alla cerchia di Charles d'Orléans?) che non si sono mossi, per lui, *n'avant n'arrière*. L'identificazione del *povre escolier*, *persona* del poeta che continueremo a chiamare Villon, con Diomede, avviene sul piano comune della povertà, che fa uscire i lupi dal bosco e trasforma anche i filosofi in predatori del mare. Cfr. ed. Liborio 1990, pp. 324-6 e in particolare l'*Introduzione*, per i giochi di Villon con le sue *personae*.

[1] Il termine non è casuale e neppure la relativa al presente: l'identificazione del *je* nel testo con Diomede (*escumeur et larron*) è basata sulla povertà, ma anche sul valore proprio del termine *escumeur*, «colui che toglie la schiuma», che elimina le impurità, una specie di vendicatore sociale sotto la veste del pirata. *François Villon*, il nome che l'autore del *Testamento* si è scelto, vale infatti «il francese castigamatti», il «fustigatore»: *villon* significa anche «verga».

[2] Alessandro è insieme *empereur* e *cadés* (arabo *qādī* = «giudice»), come era giudice di alta giustizia ogni imperatore medievale, ma è

anche uno che sa riflettere su quanto l'accusato gli dice e pietosamente intervenire.

[3] La morale è chiarissima: non differenza di qualità, ma di fortuna. La sorte decide, per Diomede o per il povero Villon, da che parte dovranno stare e la condanna a morte sarebbe solo l'atto finale di un'ingiustizia che rende le vittime della Fortuna responsabili del loro destino. Delle vicende che portano Villon nell'Orleanese vicino alla forca – ed è l'unico episodio di problemi con la giustizia di cui si parla nel *Testamento* che non sia riferibile, almeno per i documenti che abbiamo, al François de Moncorbier o de Loges *dit* Villon – sappiamo solo quello che ci dice il testo. Ma il dialogo a botta e risposta tra Alessandro e il condannato a morte Diomede è tutto giocato su una possibile inversione di ruoli: se appena la Fortuna ci avesse messo lo zampino, Alessandro avrebbe potuto trovarsi al posto del pirata. Così, è solo il confronto tra la *petïote fuste* e la flotta e gli eserciti di Alessandro a decretare le differenze, non certo la superiorità dell'*empereur* sul *laron*.

[4] Se la responsabile dei crimini di Diomede è la *Fortuna mobilis*, regina di tante riflessioni medievali e governatrice instancabile della sua ruota, Alessandro non fa che seguirne il corso.

[5] La povertà come vera responsabile dei problemi che la giustizia umana deve affrontare è un concetto abbastanza originale ancora nel Quattrocento. Il detto comune che la fame fa uscire i lupi dai boschi non aveva mai portato alla conseguenza, inevitabile logicamente, ma eversiva socialmente, dell'innocenza del malfattore. Eppure è questo che dice Villon e che Alessandro conferma con tutto il peso della sua gloria.

[6] Solo dopo matura riflessione Alessandro riconosce che il pirata è nel giusto e che non deve essere condannato a morte ma salvato dalla povertà. Villon è del tutto cosciente della novità della sua lezione, che naturalmente deve funzionare *pro domo sua* nella condizione scomoda in cui si trova nel carcere del terribile vescovo. In questo senso, l'episodio è un vero e proprio *exemplum* che il vescovo d'Aussigny dovrebbe meditare e seguire per essere considerato un novello Alessandro. La scenetta dialogata tra Alessandro e Diomede era di fatto diventata uno dei tanti esempi del mutare della fortuna (cfr. J. Rychner-A. Henry, *Le Testament Villon* [*I. Texte, II. Commentaire*] II, Genève 1974, pp. 32-3). L'*exemplum*, nella forma in cui è riproposto da Villon, rimanda a testi che appartenevano tutti alla biblioteca di Charles d'Orléans, che possedeva naturalmente anche un Valerio Massimo sia in latino che in francese, ma in Valerio Massimo l'episodio non c'è. Si trova invece per esempio nella versione francese del *Liber scachorum* di Jacques de Cessoles fatta da Jean de Vignai, lettura certo molto amata dal grande giocatore di scacchi che era Charles

d'Orléans. Per i rapporti tra Villon e la corte d'Orléans cfr. ed. Liborio 1990, p. 325 e l'*Introduzione*.

[7] Alessandro, dopo aver meditato sulle parole del pirata, *ce dist, si fist*, ne cambia la vita, ma la conseguenza è volutamente ambigua. Diomede certo smette di fare l'*escumeur* e diventa un uomo retto, ma anche Alessandro impara a non *mesdire* troppo facilmente dei suoi simili e a non giudicarli con superbia.

[8] L'*auctoritas* è Valerio Massimo, responsabile di una buona parte degli *exempla* che si sono ripetuti per tutto il Medioevo, ma l'episodio di Alessandro e Diomede è assente nella sua opera. Agostino (*Civ.* IV 4) fa dire a Diomede (o a Dionide, sul nome le varianti sono moltissime, cfr. Rychner-Henry, *Le Testament* cit., p. 32) la stessa cosa quasi con le stesse parole: *Sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*. La *Fortunae iniquitas* c'è anche nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury e le fonti si potrebbero moltiplicare senza troppo costrutto. Si è spesso pensato che ci sia stata in Villon una confusione tra Valerio Massimo e Giulio Valerio (ved. ed. Liborio 1990, pp. 324-6). Charles d'Orléans possedeva naturalmente una *Histoire d'Alexandre* che, secondo Champion, era una traduzione della *Historia de preliis* (cfr. *La Librairie de Charles d'Orléans*, Paris 1910 [repr. 1975], p. 497). Ma l'episodio, che poteva essere ovvio attribuire di memoria a Valerio Massimo, ha importanza solo per il modo in cui è inserito nel *Testament* e per lo scopo a cui Villon lo fa servire, che è quello di valorizzare sé stesso, come Diomede malfattore per colpa di Fortuna, svillaneggiando i suoi persecutori che non possono certo paragonarsi ad Alessandro Magno, né per generosità né per capacità di riflettere su quello che fanno.

I 1. *Storia delle battaglie* J^1, parr. 1-4

* Il testo è tratto da *Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems* (*Anhang: Die Historia de preliis*), hrsg. von O. Zingerle, Breslau 1885, pp. 129-34; cfr. Bergmeister 1975, p. 4*b* sgg.

Il *Romanzo di Alessandro* si apre così, teatralmente, su una scena di magia e di *incantationes* che il mago Nectanebo pratica nel segreto della sua stanza, per prevedere l'esito della guerra mossagli da Artaserse, re dei Persiani. Su Nectanebo, *rex* d'Egitto ossia faraone, cfr. M. Pieper, s.v. «Nektanebos», in *RE* XVI 2, 1935, coll. 2234-40. In realtà due faraoni della XXX dinastia portarono questo nome, entrambi in guerra con i Persiani; Nectanebo I (378-361 a.C.) dovette difendere l'Egitto da un tentativo di conquista di Artaserse; Nectanebo II (358-341 a.C.), usurpò il trono dell'erede legittimo di Necta-

nebo I, Taco (d'un fratello del quale era figlio), e continuò quella guerra, ma fu infine sconfitto da Artaserse III (342), cosicché l'Egitto divenne una satrapia persiana. Potrebbe quindi essere lui il protagonista di questa prima parte del *Romanzo*, anche se appare più accettabile l'idea di una riplasmazione in chiave leggendario-narrativa di entrambe le figure storiche. Molto di più su di lui, infatti, non è dato sapere: anche perché quello che conta nel flusso genetico è il suo ruolo di mago: fin dall'*incipit* (sostanzialmente identico da Leone alle tre redazioni interpolate del *Romanzo*, J^1, J^2, J^3) egli appare soprattutto *rex* dei *sapientissimi* Egiziani. Non è da escludere che nella formazione del personaggio-Nectanebo possano aver esercitato influsso, con una crasi delle funzioni regale e magico-sacrale, anche le due figure del faraone Nechepso e del sacerdote Petosiride, ai quali venne attribuito, nel II secolo d.C., un fortunato manuale astrologico. Sul personaggio-Nectanebo rimangono importanti lo studio di O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos*, Leipzig-Berlin 1911, e le pagine a lui dedicate nel fondamentale libro di Merkelbach 1977, p. 77 sgg.; per la cultura del compilatore che coordinò il materiale disponibile nel *Romanzo di Alessandro* cfr. *ibid.*, p. 88 sgg. Per il peso, anche ossessivo, della cultura magico-divinatoria nel ciclo di testi imperniato su Alessandro cfr. almeno lo pseudo aristotelico *Secretum secretorum* (ved. l'edizione in quattro volumi approntata verso il 1257 da Ruggero Bacone, in *Rogeri Baconi opera hactenus inedita*, fasc. V, a cura di R. Steele, Oxford 1920), dove «Aristotele» consiglia ad Alessandro di non avviare mai alcuna iniziativa, né grande né piccola, senza aver prima consultato un astrologo: cfr. (anche per la bibliografia) *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences*, ed. by W.F. Ryan-C.B. Schmitt, London 1982. Per la fortuna medievale del tema mitico-leggendario d'una concezione onirica di Olimpia dal dragone-Nectanebo-Ammone cfr. Cary 1956, in particolare pp. 232-6, 338-9. Sulla figura del dragone: F. D'Ayzac, *Iconographie du dragon*, «Revue de l'art chrétien» VIII 1864, pp. 77-95, 169-94, 333-61; J.F. Campbell, *The Celtic Dragon Myth*, Edinburgh 1911; G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, Manchester-London 1919; E. Ingersoll, *Dragons and Dragon-Lore*, New York 1928; C. Gould, *The Dragon*, London 1977; F. Huxley, *The Dragon. Nature of Spirit, Spirit of Nature*, London 1979; *El drac en la cultura medieval*, a cura di V. Cirlot, Barcelona 1987. Come avverrà in tutto il *Romanzo*, ma anche in altri fra i testi che continueranno a prodursi, a crescere, a coagularsi intorno all'asse centrale di questo scheletro narrativo, numerosi livelli diegetici convergono qui e si fondono, rendendo ardua la decifrazione delle origini storico-culturali di ciascun motivo, figura, personaggio, tema, episodio. Nell'*incipit* romanzesco è evidente un richiamo alla tradizione, già platonica, della sapienzialità egiziana come arcana, mi-

sterica, esotericamente trasmessa. Quanto al rapporto fra le «scienze» dell'astronomia, dell'astrologia, della matematica, e le «arti» magiche, sul quale a più riprese insistono questi paragrafi introduttivi del *Romanzo*, occorrerà ripensare per intero la vicenda delle ricerche sui rapporti fra «segni» del cielo e storia terrestre, che presero piede fin da epoche antichissime nelle culture mediterranee, ma che si fissarono verso il IV secolo a.C., giusto nell'età aristotelica, entro la cultura greca. E bisognerà tener conto in primo luogo della cosiddetta «sfera armillare», di cui parlò già Eudosso di Cnido nei suoi *Fenomeni* (370-360 a.C.): composta da *armillae*, «anelli» corrispondenti ai movimenti di rotazione del cielo, essa permetteva di operare su un modello geometrico-cinematico disponibile all'applicazione di calcoli matematici e anche all'uso di tipo magico-astrologico-divinatorio. Nella cultura antica, specialmente ellenistica, la «scienza» astrologica ebbe diffusione e divulgazione sempre più larghe grazie alla fortuna di opere come i *Fenomeni* di Arato di Soli (275 a.C. circa), che metteva in versi in un poema cosmico-mitologico la «sfera» di Eudosso; i *Catasterismi* di Eratostene di Cirene, bibliotecario ad Alessandria nel III secolo a.C., che nella forma didattica di trattato dal carattere quasi mnemotecnico rivelavano il significato mitologico di tutte le costellazioni note; o le *Storie babilonesi* (che Berosso di Babilonia dedicò verso il 280 a.C. ad Antioco I), le quali immisero negli schemi occidentali l'astromantica e la mitologia astrale del Vicino Oriente. Il punto culminante di questo processo di articolazione delle diverse «scienze» astronomica, mitologica, astrologica, matematica, maturò nell'Alessandria del II-III secolo d.C. (esattamente il periodo e il luogo che videro anche il coagularsi dei disparati materiali che diedero vita al *Romanzo di Alessandro*), in particolare con l'attività dell'astronomo, geografo, matematico Claudio Tolomeo (vissuto forse fra il 100 e il 178 d.C.), nel lavoro del quale la complementarità fra astronomia e astrologia viene esaltata proprio grazie alla congiunzione con i risultati ottenuti dalla scienza geografica. La *Mathematiké syntaxis* (o *Almagesto*) di Tolomeo, che godrà di straordinaria fortuna a Bisanzio dall'VIII secolo, e più tardi, in Occidente attraverso la Toledo di Alfonso X il Savio, dove verrà tradotta (dall'arabo, nel 1175) a cura di Gherardo da Cremona, presentava un'ampia carta del cielo e, mediante il calcolo numerico, individuava le leggi che fissano il moto degli astri, e insegnava a descriverlo e a prevederlo. L'altra opera importante di Tolomeo, la *Tetrabiblos* (cfr. *Le previsioni astrologiche*, a cura di S. Feraboli, Milano 1985), organizza il rapporto cielo-terra in modo da insegnare il ricorso alla scienza astronomica anche per le sue opportunità applicative in sede astrologica, con l'emissione di pronostici intorno agli eventi terrestri fondati sui moti dei corpi superiori nel cielo.

[1] Il sintagma, sostanzialmente ambiguo (può valere: «i più sapienti [fra gli] Egiziani» o anche «i sapientissimi Egiziani»), *sapientissimi [...] Egyptii* (in J^1, J^2, J^3) era nell'originaria versione di Leone Arciprete: *sapientissimi [...] Egyptiorum*; per fini meramente pratici traducendo teniamo conto anche di questa lezione.

[2] Leone Arciprete (ed. Pfister 1913, p. 47; ed. Bergmeister 1975, p. 4a) aveva *domantes*; così J^1 ha il dativo *undis*, mentre Leone e le due interpolazioni J^2 e J^3 hanno l'accusativo *undas*.

[3] Rendiamo così, per sottolineare che si tratta di una conoscenza basata sulla tradizione esoterica di una visualizzazione degli schemi radicali dell'universo (non dissimile, *mutatis mutandis*, da quella che verrà diffusa da certo neoplatonismo europeo fra i secoli XV e XVI), il verbo *cognoscere*, il quale indica una conoscenza non teoretica ma pratico-teorica. Leone Arciprete, con il verbo tecnico *computantes*, faceva cenno immediatamente alla capacità di calcolo astrologico; delle tre interpolazioni, J^1 e J^2 sdoppiano in *cognoscentes* (che itera *scientes mensuram terre*) e *computantes*; J^3 ha solo *cognoscentes*.

[4] Leone Arciprete aveva *et caelestium, id est stellarum, ordinem computantes*; fra le interpolazioni, J^2 ha: *caelestia cognoscentes, id est stellarum cursum computantes*; J^3 ha *celestium ordinem cognoscentes et stellarum cursum, motum eciam firmamenti.*

[5] Lett. «queste cose»: ma con «segreti» anticipiamo, ribadendo quanto già espresso nella natura e nella modalità ermetica del processo conoscitivo, un'idea che è implicita nell'*altitudo doctrine* e nelle *magicae artes*.

[6] L'*ingenium* è, nella tradizione culturale latina – e diviene più spiccatamente in quella medievale, anche nella specializzazione degli esiti romanzi, per es. il prov. *[en]ginh* – un'intelligenza non solo razionale, ma in qualche misura assimilabile alla categoria greca della μῆτις, che copre altresì i campi semantici dell'abilità strategica e tecnica, dell'intuizione, della furbizia, del «fiuto». È evidente che, applicata al mago Nectanebo, la categoria dell'*ingenium* riconduce con forza all'intera gamma semantica che entro questo campo conoscitivo viene espressa o evocata allusivamente.

[7] Lett. «pieno di virtù [potenze, forze] magiche»: anche l'essere «pieno di forze» si collega allo stesso campo conoscitivo cui alludono l'*ingenium* del mago e la sua competenza nelle scienze del *quadrivium*, spiccatamente aperte alle forme di conoscenza composite, fra razionali e irrazionali, fra teoretiche e tecnico-operative, e comunque tali da richiedere *ars* oltre che *techne*.

[8] Questa conca era in Leone Arciprete *eream* («di bronzo»), che si conserva in J^2; nelle interpolazioni J^1 e J^3 diviene *eneam* (però ancora «di bronzo»). Poco più sotto (3,3) in Leone si parlerà di *cantram eburneam* («d'avorio»), che J^2 conserverà (in J^3 è *cantrum eburneum*), e che invece J^1 trasformerà, certo per inerziale influsso mnemonico

di questo primo luogo, in *concam eburneam*. Per la divinazione astrologica o magica nell'antichità (di cui questa azione di Nectanebo descritta qui e di seguito è una chiara esemplificazione) rinviamo a L. Thorndyke, *The History of Magic and Experimental Science* I-VIII, New York 1923-1958 (in particolare il vol. I); R.-L. Wagner, *«Sorcier» et «magicien». Contribution à l'histoire de la magie*, Paris 1939; D. Carroll, *The Magic Makers. Magic and Sorcery through the Ages*, New York 1974; F. King, *Magic: the Western Tradition*, London 1975. Per gli sviluppi medievali cfr. (anche per la bibliografia) R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1989 (trad. it. *La magia nel Medioevo*, Roma-Bari 1993). Non si possono escludere diverse stratificazioni, anche autonome, di figure eteronome sullo sfondo di questo personaggio-Nectanebo mago e re. Nella cultura persiana antica, ad esempio, il re leggendario Jamshīd poteva vedere l'universo nell'*ârif*, la «coppa» coincidente con il «cuore» dell'iniziato ai segreti magico-divinatori: l'eroe sa «leggere nel proprio cuore» il destino proprio e del cosmo.

[9] Conserviamo, ovviamente, la lezione del testo J^1, che era già in Leone Arciprete e nell'altra versione interpolata J^3 (evidentemente sia J^1 sia J^3 derivano da un codice corrotto di Leone, o dallo stesso Ms. di Bamberga); tuttavia, tenendo conto anche delle tradizioni magiche tardoantiche e medievali, già Pfister correggeva *eneam* («di bronzo») in ⟨*eb*⟩*eneam* («di ebano»); quest'ultima è la lezione offerta anche dalla redazione J^2, o per correzione congetturale o per derivazione da un Ms. non corrotto di Leone. I toscani *Nobili Fatti di Alessandro Magno*, derivanti dalla redazione J^2, hanno «una verga di metallo»; il volgarizzamento veneto per ora inedito (*Liber Alexandri Magni in volgare*, Ms. Marciano It. Cl. VI, 66, [6033]) probabilmente basato su un codice della redazione J^3, rende con «tegnando in mano una verçella di metallo».

[10] Da qui in poi il testo di Leone ha subito, com'era quasi inevitabile, una serie di corruttele anche gravi nell'elenco dei nomi delle popolazioni, in particolar modo per quelle meno prossime alla Grecia (chi saranno gli *Argini*? Forse gli Argivi, cioè, incongruamente, i Greci?). Nel tradurre (consapevoli dell'impossibilità, in termini filologici, di risarcire un'originaria consistenza realistica, etnografica e geografica, dietro la trafila delle deformazioni onomastiche innescate dalla tradizione manoscritta e dall'opera degli interpolatori) rispettiamo il più fedelmente possibile la forma del testo critico di J^1 stabilita da Zingerle. J^1 e J^2 hanno qui rispettivamente *Pori* (integrato in ⟨*Bos*⟩*pori*) e *Bosphori*; J^3 ha *Phari*.

[11] Leone Arciprete ha qui *Sarbii*; la versione interpolata J^2, certo correggendo congetturalmente, propone *Bactrii*, J^3 legge *Brichi*.

[12] È evidente che numerose di queste popolazioni sono del tutto fantastiche: si vorrebbe dire «cartacee», perché tramandate solo at-

traverso le catalogazioni teratologiche tardoantiche e altomedievali (Plinio, Giulio Solino, Isidoro di Siviglia). Per ciascuna di esse (p. es. gli *Agriophagi*, «mangiatori di carne cruda, al modo delle belve») sarebbe possibile restituire l'intera trafila delle mediazioni e dei trasferimenti di notizie, sganciate dalla constatazione diretta, o anche solo deformate a partire da una base originaria di genere autoptico-etnografico. La loro esistenza, mitologica, ideologica, tutta mentale, deriva dalla proiezione nell'«Oriente» favoloso, quindi al di là dei confini della terra «abitata» e «abitabile», nello «spazio esterno» pullulante di mostri e di fantasie, anche di quelle forme umane ritenute eccezionali, quindi mirabili, memorabili, ipotizzate come non individuali, ma estese e riunite addirittura in razze, popoli, nazioni. Sull'etnografia greca e sull'influsso da essa esercitato nell'elaborazione del romanzo tardoantico (quindi anche del *Romanzo di Alessandro*), ved. *Grecs et barbares*, Vandoeuvres-Genève 1962 (Entretiens sur l'antiquité classique 8); F.M. Snowden jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge Mass. 1971.

[13] Gli dèi egiziani sono evidentemente adirati contro Nectanebo, per ragioni che il *Romanzo* non chiarisce, secondo un modello narrativo che non sarebbe forse abusivo credere dipendente, in questo luogo, dalla riflessione condotta in sede di filologia alessandrina intorno ai poemi omerici e alla loro materia mitografica legata alle vicende delle divinità olimpiche greche e dei loro rapporti con gli uomini. La frase della versione interpolata (J^2 è con J^1) è conservata dall'originale di Leone Arciprete (che ha solo *navibus* invece di *navigiis*); J^3, come al solito più incisivo nella trasformazione, rende quell'ira assai più naturale, eliminando il riferimento agli dèi e volgendo a danno degli Egiziani il senso dell'intera frase (*qualiter Egipcii sternebantur impetu classium barbarorum*, «come gli Egiziani erano schiantati dall'attacco delle navi dei barbari»).

[14] D'improvviso la vicenda del mago Nectanebo, piuttosto incongrua quale avvio per la storia di Alessandro, si aggancia ad essa mediante l'elemento spaziale. Non sfuggirà l'accenno all'apparenza di Nectanebo (Leone Arciprete precisava: *quasi propheta Egiptius atque astrologus*; traducendo J^1 inseriamo l'articolo), accentuata dal presentarsi «in incognito», anche se con un'attività divinatoria professata «in pubblico». Nei paragrafi tagliati Nectanebo è presentato, in una profezia di Serapide agli Egiziani, come il loro futuro liberatore.

[15] Quasi canonica nella struttura di narrazione, l'assenza del padre «putativo» si rende necessaria.

[16] Il verbo *iaculari* vale proprio «scagliare il giavellotto o dardi, frecce». Non si tratta ancora, è ovvio, di quel complesso quadro ideologico-poetico espresso entro la cultura cortese che s'impernia sui temi della trafittura d'amore; qui il richiamo è sicuramente alla cultura lirica antica, greco-latina, in particolare all'iconografia, anche

poetica, di *Amor* come *iaculator*. Ma è chiaro altresì che all'orecchio del lettore medievale l'immagine della «freccia scagliata nel cuore» doveva evocare anche più recenti elaborazioni del tema.

[17] Non si può escludere che in questa forte visualizzazione del saluto di Nectanebo a Olimpia, nella quale sembra esaltato l'elemento teatrale-figurale, si possa cogliere sullo sfondo anche una parodia blasfema del saluto angelico a Maria, particolarmente nella formulazione di *Ev. Luc.* 1,28. Si noterà che dall'originario *dedignans illam appellari dominatricem* le tre interpolazioni, concordi, traggono *dedignans illi dicere «domina»*, con specificazione dell'appellativo in senso già tipicamente medievale.

[18] Nella traduzione tendiamo a sottolineare che nella cultura greco-alessandrina da cui nasce il *Romanzo di Alessandro* il vero «sapiente» sa «sciogliere» i sogni (il verbo, iterato due volte, è proprio *solvere*) così come è in grado di «sciogliere» i nodi o gli enigmi (in tutti i casi il greco antico, anche nell'età di Alessandro, e prima ancora dei filosofi pre-socratici, usava il termine γρῖφοι). E se Nectanebo è scioglitore di sogni, più tardi suo figlio Alessandro saprà (come dice Curzio Rufo) «adempiere il proprio destino» diventando «scioglitore» di quell'enigma supremo che è il nodo di Gordio. Le redazioni interpolate variano leggermente rispetto a Leone Arciprete, che ha: *somnia interpretaverunt, signa solverunt*, in particolare J^1 sembra sdoppiare *solvunt* ripetendolo quale glossa esegetica di *interpretantur* (*i. seu solvunt*); J^3 ha *signa interpretantur et monstrant*.

[19] In questo caso, traducendo, divarichiamo intenzionalmente il doppio senso implicito nelle due accezioni del vocabolo usato in ambo i casi, *sensus*: il *sensus subtilissimus* del paragrafo precedente rinviando com'è evidente alla percezione subliminale e al «sesto senso» che permette l'applicazione in *ars* della *virtus magica*, e questo *sensus concupiscibilis* che evoca invece la *concupiscientia* di tutti i sensi carnali e spirituali.

[20] La descrizione del *Romanzo di Alessandro* inviterebbe a pensare a quella «sfera armillare» di Eudosso di Cnido (ved. *supra*, p. 507).

[21] Si tratta, probabilmente di «intelligenze» angeliche, nel senso della teologia neoplatonica, che nell'Alessandria del III secolo d.C. appare già ibridata, in forte sincretismo, con elementi della teologia gnostico-cristiana e di quella ebraica (la figura descritta potrebbe avvicinarsi a quella tipica delle dieci *Sephirot*).

[22] L'iterazione sinonimica *continebat et habebat* andrà intesa, anche in questo caso, come uno sdoppiamento lessicale dovuto probabilmente a un atteggiamento «commentatorio» tipico dell'interpolatore di J^1, oppure a una glossa esegetica scivolata nel testo.

[23] Cfr. *supra*, nota 8.

[24] La formula di Leone Arciprete, *septem lucidissimas stellas*, diviene *septem splendidissima astra* nelle tre versioni interpolate, questa

volta concordi. Quanto alla funzione di queste «stelle», definita come: *exploratrices horarum ex octo lapidibus artificatis, per quas composuit hominem*, le tre interpolazioni si distaccano sulla linea qui attestata da J^1, anche in quest'occasione sostanzialmente concordi. Le «stelle» di cui parla il testo originario, in quanto *astra* posti «a protezione degli uomini» (cioè di «ogni uomo»), saranno pensabili come «pianeti». Traduciamo liberamente, salvaguardando il valore del richiamo astrologico, *explorantia horas ac nativitatem hominum*.

[25] Lett.: «appartenevano», «si riferivano», «avevano rapporto con»: si fa cenno qui, evidentemente, alle «virtù» delle pietre preziose, che i *Lapidari* greci, latini e poi volgari illustrarono doviziosamente, fra tarda antichità e Medioevo; ved. F. Mély, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Age* II-III, *Les lapidaires grecs*, Paris 1899-1902. Sulla fortuna medievale dei lapidari antichi ved. S.H. Ball, *Luminous gems, mythical and real*, «Scientific Monthly» XLVII 1938, pp. 496-505; L. Thorndike, *De lapidibus*, «Ambix» VIII 1960, pp. 6-23; Marbodo di Rennes (1035-1123), *De lapidibus*, ed. by J.M. Riddle, Wiesbaden 1977; P. Kitson, *Lapidary traditions in Anglo-Saxon England*, «Anglo-Saxon England» XII 1983, pp. 73-123.

[26] La figura di Ammone riplasma, nel sincretismo culturale religioso sottostante all'elaborazione del *Romanzo di Alessandro*, la divinità elevata dal tebano Amenemhet ai fastigi del pantheon egizio e il cui culto seguì le vicende politiche della stessa capitale, fondendosi infine (sotto il nome di Amen-Re, o Amon-Ra) con un'altra divinità eliopolitana. Era adorato anche nella Nubia e nelle oasi libiche, a Šiwah, dove venne identificato con Zeus. Nel 332 a.C. Alessandro, recandosi proprio a Šiwah, si proclamò figlio del dio, i cui attributi sacri erano l'oca e l'ariete dalle corna ricurve. Ved. A. Gitti, *Alessandro Magno nell'oasi di Šiwah: il problema delle fonti*, Bari, 1951; Id., *Alessandro Magno e il responso di Ammone*, «Rivista Storica Italiana» LXIV 1952, pp. 531-47; G. Pugliese Carratelli, *Alessandro e l'Egitto*, «La Parola del Passato» CLXXXV 1979, pp. 153-60; per la discussione delle fonti antiche sul viaggio a Šiwah ved. L. Pearson, *The lost Histories of Alexander the Great*, New York-Oxford 1960, pp. 33-8; 63 sgg.; 160 sgg.; 207 sgg.; inoltre, per gli aspetti letterari medievali: Cary 1956, p. 110 sgg.

[27] Questo dettaglio si lega all'interpretazione diabolica, e più tardi apocalittica, delle «corna» di Alessandro (che nella memoria dell'Islam è «il Bicorne»), ad esempio in Ruperto di Deutz, *De victoria Verbi Dei* VIII 28 (*PL* CLXIX, col. 1397b sgg.); cfr. Cary 1956, p. 138 sgg.

[28] Così rendiamo il sintagma *barbam canis ornatam*, stabilizzatosi in tutte e tre le versioni interpolate del romanzo, che altera l'originale *canos barbamque ornatam* (cioè: «capelli bianchi e un'elegante barba») di Leone Arciprete: è una prova tangibile (per la probabile in-

terferenza inconscia di un *canis* «di cane», lettura indotta dalla prossimità di *cornua arietina*) del processo di genesi teratologica dei dettagli, che lungo la tradizione oscura il senso primitivo, a partire dall'incomprensione di un vocabolo o di un giro di frase dell'originale.

[29] Per tutto il Medioevo sarà viva l'ossessione dei *figmenta diabolica*, cioè degli artifici/artefatti capaci di generare effetti concreti attraverso una potenza demoniaca attivata in loro dalla *virtus* («forza») e dall'*ars* («arte», «tecnica») del mago. Ma la condanna del *figmentum* sarà associata più generalmente a quella per ogni forma di *fictio*: ad esempio nelle polemiche intorno ai *figmenta poetica*, incredibili e menzogneri, a fronte della fiducia accordata alla storiografia (quindi alla prosa storiografica) che, soprattutto a partire dalla prosificazione della narrazione romanzesco-storiografica, verso la metà del secolo XIII, coinvolgeranno anche posizioni laiche, non solo religiose.

[30] Non è improbabile che anche in questo momento, come nell'intera scena, il testo del *Romanzo di Alessandro* parodizzi l'*incipit* evangelico (specie secondo *Ev. Luc.* 1,28 sgg.), con l'annunciazione e la descrizione del concepimento spirituale (1, 35: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei*). Leone Arciprete, scegliendo la formula *Mater, concepisti in utero defensorem tuum*, sembra ricalcare alla lettera la formula dell'annuncio sacro dell'angelo (*Ev. Luc.* 1,31): *ecce concipies in utero et paries filium*; è difficile dire se anche *defensorem tuum* sia plasmato su *Iudith* 6,13: *Deus caeli defensor eorum est*; il sintagma è comunque conservato da J^1 e J^2; J^3 muta in *defensionem tuam*, perdendo la peculiarità del riferimento al soggetto maschile, ma probabilmente subendo l'influsso di *Ps.* 21,20: *Tu autem, Domine, ne elongaveris auxilium tuum a me; ad defensionem meam conspice*.

[31] Olimpia, sostiene dunque Nectanebo, in sogno ha «visto» qualcosa di non vero (*somnium, quod viderat* è la formula di Leone Arciprete, che le tre versioni interpolate conservano compattamente), per la semplice ragione che la visione onirica è di per sé falsa, velata com'è dai *figmenta* mediante cui il *somnium* si manifesta: la *veritas* che Nectanebo sta per «svelare» a Olimpia è la reale natura umana di Ammone («forma» umbratile di Nectanebo medesimo), *figmentum* artificialmente adombrato nel sogno di Olimpia dal mago. Sono qui richiamati per intero i dibattiti sull'oneiromanzia che si svolgono nella tarda antichità: per tutti si rammenterà l'Artemidoro di Daldi, che verso la metà del II secolo d.C., negli *Oneirocritiká* (e forse anche nelle altre sue opere oggi perdute, che dedicò agli auspici e alla chiromanzia), raccolse la *summa* della sua esperienza di interprete dei sogni (ved. C. Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidoros*, Uppsala 1936); anche lui, fin dal capitolo II, sottolineava come i sogni «allegorici» non vadano intesi in senso letterale: per poterli intende-

re appieno occorre sollevare il velo che li rende opachi. Non si potrà dimenticare che Filone, nato verso il 30 d.C. ad Alessandria (cioè proprio nel centro culturale che nel giro di due secoli avrebbe dato alla luce il *Romanzo di Alessandro*), scrisse un importante e fortunato libro *Sui sogni*, nel quale si applica segnatamente a discutere delle varie forme assunte dal sogno allegorico. Ved. anche *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, a cura di D. Del Corno, Varese 1969 (in particolare pp. 101-96), e A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht 1978.

[32] Quasi in un sistema iniziatico di prove, Olimpia sottopone Nectanebo a una serie di richieste di dimostrazione della verità che i suoi asserti pretendono di avere, e non lasciano vedere in chiaro. È evidente anche che la successione dei giorni e delle notti, con le possessioni notturne e il dialogo di verifica diurna, è costruita al modo d'una sequenza fra diegetica e giuridica, al modo d'una catena dialettico-argomentativa tipica dei confronti tra allievo e maestro (non a caso così Olimpia chiama Nectanebo), trascritta quasi in collana di «giornate» narrative, al modo di certe collezioni orientali di novelle (p. es. le *Mille e una Notte* persiane).

[33] Nel testo latino il soggetto rimane l'astratto *hec conceptio*, che per una più perspicua resa in italiano sdoppiamo con «un figlio».

[34] La vicenda continua con l'iterazione di alcune scene descritte esattamente con i medesimi termini impiegati poco prima (p. es. si ripete identica la preparazione della pozione magica); al ritorno di Filippo, durante un pranzo, Nectanebo si trasformerà ancora una volta in dragone sibilante, e Filippo dirà d'averlo già «veduto» durante la sua assenza, in guerra (*hunc draconem vidi*). Seguiranno, oltre a questo, altri «segni» indicatori del destino del bambino che sta per nascere: soprattutto un uovo dal quale nascerà un dragone (*animal regale* secondo la cosiddetta *Epitome Liegnitz*, redatta nel XV secolo su fonti antiche, edita da A. Hilka, «Romanische Forschungen» XXIX 1911, pp. 1-30, in particolare p. 18) che poi correrà ad avvolgersi intorno a esso: *profezia figurale* il cui senso verrà compreso solo al momento in cui si adempirà, durante la tentata ascensione di Alessandro al cielo. Per il valore profetico, nella letteratura medievale, del sogno incentrato su un dragone cfr. H. Braet, *Le songe dans la chanson de geste au XII^e siècle*, Gent 1975, p. 140 sgg.

I 2. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 250-349

* Il testo è tratto dall'edizione Armstrong 1937, pp. 6-8.

La tradizione francese del *Roman d'Alexandre* è molto complessa. C'è un primo testo, di Alberic de Besançon o Briançon o Pisançon,

per noi in gran parte perduto, se non per i rifacimenti nelle diverse lingue: testo abbastanza misterioso per il poco che ne sappiamo. L'unico testo completo che ci sia giunto, sebbene in una condizione testuale molto contorta, è il rifacimento di tutta la tradizione latina e romanza delle storie di Alessandro fatta per la *gent laie* (per i laici che non sanno il latino) da un Alessandro (il nome lo aveva spinto a questa scelta?) che si definisce de Paris e che scrive alla fine del XII secolo, tra il 1180 e il 1190 circa. Nato a Bernay in Normandia, poeta non eccelso, Alexandre è però capace di dominare, anche se con qualche prolissità per noi lettori moderni, le quattro *branches* in cui si era probabilmente già strutturata la tradizione romanza delle storie di Alessandro. I. Infanzia e prime conquiste, recupero di Alberic attraverso il rifacimento pittavino in decasillabi, scritto tra il 1160 e il 1165 da un autore di cui non sappiamo nulla, per noi in gran parte perduto tranne per le lasse incorporate nel testo dei Mss. di Venezia e dell'Arsenale (lasse 1-77). II. Episodio del *Fuerre de Gadres* di un certo Eustache, che racconta una razzia di bestiame nella zona di Gaza (Gadara) e un'imboscata dei nemici con conseguenti scontri armati di tono nettamente epico, con echi che lo avvicinano alla *Chanson de Roland*. III. Il testo in dodecasillabi (da cui verrà la definizione di verso «alessandrino») di Lambert le Tort di Châteaudun, che parte dalla sconfitta di Dario e arriva fino al tradimento che prepara la morte di Alessandro. Il testo di Lambert le Tort, noto anche col titolo di *Alixandre en Orient*, è stato scritto, da un autore di cui neppure sappiamo nulla, probabilmente tra il 1170 e il 1175. IV. Morte di Alessandro, esequie e lamenti sull'eroe morto, smembramento del suo impero. Il testo, in parte di Alexandre de Paris in parte di Pierre de Saint-Cloud, è seguito spesso nella tradizione manoscritta dal *Vengement* di Gui de Cambrai o dalla *Vengeance* di Jean Le Nevelon, giusta conclusione alla vicenda del grande Alessandro, la cui morte non poteva restare impunita. Altri testi si interpolano nella tradizione manoscritta: una *Prise de Defur*, del XIII secolo, dove Alessandro, oltre alle conquiste militari, fa numerose conquiste amorose; e, sempre del XIII secolo, un *Voyage d'Alexandre au paradis terrestre*, versione del celebre *Iter*. Nel XIV secolo le vicende di Alessandro saranno riprese nei vari *Voeux*, *Restor*, *Parfait du Paon*, spesso interpolati in una parte della tradizione manoscritta.

Alexandre de Paris sembra essere il responsabile della ricostruzione e della diffusione per tutto il Medioevo delle gesta complete di Alessandro Magno, raccolte in un testo che eliminerà abbastanza presto tutti i concorrenti, sebbene, naturalmente, i dotti continuassero a leggerne le vicende nelle versioni latine in prosa e in versi, antiche o recenti (cfr. *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* IV 1 e 2, Heidelberg 1978 e 1984; e *DLF*, s.v. «Roman d'Alexandre»).

La tradizione manoscritta del *Roman d'Alexandre* non poteva che essere ricca e complessa, frutto di continui aggiustamenti e rimaneggiamenti, della cui vicenda danno conto gli editori nell'Introduzione dell'edizione di Princeton (ved. Armstrong 1937). Da questa edizione, ristampata dalla Kraus Reprint Corporation, New York 1965, sono tratti i nostri passi. Armstrong, responsabile dell'Introduzione, costruisce un albero genealogico al cui vertice pone il testo di Alberic, che sarebbe arrivato – attraverso il rifacimento in decasillabi, il romanzo di Lambert e il rimaneggiamento di tutta la materia rappresentato dalla famiglia dei discendenti di B – a Alexandre de Paris, che però, da un'altra fonte, avrebbe ricevuto il testo di Eustache. Su tutti questi apporti, non ignaro certamente anche della tradizione latina, Alexandre de Paris costruisce con una certa fatica un romanzo completo delle vicende di Alessandro Magno. Il testo di Alexandre de Paris ci è stato tramandato in diciassette Mss., quasi tutti copiati in area piccarda, più dei frammenti. Per l'edizione del testo sono importantissime le tradizioni di A (Paris, Arsenal 3472), B (Venezia, Museo civico VI 665) e L (Paris, BN fr. 789) (cfr. la già citata Introduzione di Armstrong 1937; è sempre valida anche la prima messa a punto di Meyer 1886).

Il testo di Alexandre de Paris è scritto in dodecasillabi, in uno stile che sta tra quello delle canzoni di gesta, sia per la forma (struttura in lasse monorime di lunghezza assai variabile, da sette versi a lasse che raggiungono i cinquanta) sia per le descrizioni dei duelli e delle battaglie, e quello del romanzo cortese, per l'ideologia che fa di Alessandro e della sua corte un modello di cortesia e di *largesce*. Anche l'elemento fantastico lo avvicina al romanzo cortese, che proprio dalle avventure di Alessandro dei rifacimenti latini e dalle presunte lettere ad Aristotele deriverà gran parte del meraviglioso orientale, mescolandovi fonti latine classiche e fonti celtiche.

Alexandre de Paris riprende e ordina i testi su Alessandro in lingua volgare che noi possiamo solo ricostruire *a posteriori* e ne utilizza i vari episodi, costruendo non sempre abili raccordi. Insomma un gran lavoro di cucito e di rammendo di cui si intravvedono le difficoltà in filigrana, ma che ha consegnato al Medioevo la figura di un Alessandro conquistatore saggio, pieno di passioni e di curiosità. Eroe cortese, modello di tutti i regnanti per l'audacia, la prodigalità e la sete di conoscenza, Alessandro presterà i suoi tratti a eroi, come l'Ulisse dantesco, portatori di valori che resteranno vivi molto al di là degli anni di elaborazione della leggenda medievale (cfr. D'A.S. Avalle, *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano 1990, pp. 209-33 e P. Boitani, *L'ombra di Ulisse*, Bologna 1992).

Nell'esperienza di Alessandro, sogni premonitori (il sogno è un tema epico, anche se è difficile separare i temi dell'epica da quelli del romanzo, molto più vicini di quanto le nostre razionalizzazioni ci

portino a pensare, cfr. Roncaglia 1988, pp. 209-27) e segni divini intervengono continuamente a segnalare il carattere straordinario del personaggio e la sua funzione eroica. A partire dalla nascita, sulla quale pesa, come nel caso di molti eroi (Carlo Magno, Rolando, tanto per citare i più famosi), un sospetto di illegittimità (la leggenda di Nectanebo), a garanzia forse dell'inevitabile tracollo finale. Gli eroi periscono perché c'è alle loro origini un peccato: peccato della carne, che si accompagna poi a una «dismisura» morale, tipica dell'eroe, ma che non può trovare spazio nel mondo e deve essere punita con la morte. Ma c'è anche una vicinanza tutta da esplorare tra le vite e le gesta eroiche e le forme universali della fiaba.

Sappiamo troppo poco dell'ambiente in cui lavorava Alexandre de Paris per capire a quali scopi politici fosse usata la figura di Alessandro. Si può solo notare che Alessandro è greco e sulla tomba di Achille rivendica la sua grecità contro la serie di eroi troiani, da Enea a Bruto, che i Plantageneti avevano chiamato a legittimare la loro presenza in Inghilterra. Ma al di là dell'uso politico per noi difficile da chiarire, la sua storia diventa insieme un *chastoiement*, un ammonimento del principe e un insegnamento per tutti, ricco di rimandi a un saper fare politico di cui Alessandro diviene il simbolo con tutta la sua corte. Simbolo anche negativo perché, come nei versi qui tradotti, Alessandro, simile a tutti gli eroi del passato, sottolinea la fragilità generale della gloria umana, ma anche quella, più specifica e più legata ai tempi, di una società aristocratica intaccata alla radice dalla presenza nelle corti e negli eserciti di traditori e *parvenus*, origine di tutti i mali.

Per non avere la bellezza dell'asino (vv. 32-6), ci dice il prologo di Alexandre de Paris, non bisogna fare come *cil troveor bastart* («quei bastardi di giullari») che a corte – come ricorda Chrétien de Troyes – fanno a pezzi le più belle storie perché le raccontano senza capo né coda (*Erec* vv. 20-2, ma il *topos* si trova già in Alberic e in altri testi. Qui è usato in riferimento agli episodi della storia di Alessandro, che l'autore si propone di cucire insieme). Alexandre de Paris sottolinea di essere in grado di raccontare tutta l'avventura di Alessandro, dalla nascita alla morte, attingendo a fonti scritte ma anche ai racconti che circolano sulla bocca della gente (*par bouche contee* I, v. 63). Insomma, una *Vie d'Alexandre*, un genere che, se ha trovato una sua strutturazione poetica fin dagli albori della letteratura romanza nell'agiografia e nelle *chansons de saints*, risente qui ancora apertamente dei suoi rapporti con la storia. La strutturazione della vita dipende dal modello fissato da Svetonio per le *Vite dei Cesari*; modello seguito lungo tutto il Medioevo, latino e romanzo, a partire dalle vite di Carlo Magno. È questo a differenziare il testo di Alessandro dal romanzo cortese di cui Chrétien de Troyes sarà il primo codificatore cosciente. Non solo una *bele matiere* a cui dare *sens* at-

traverso una *bele conjointure* (materia, cioè l'argomento, il soggetto del testo; il senso, quello che l'autore vuole dare al suo racconto e che deve nascere dall'astuzia dell'intreccio, la *bele conjointure*, secondo cui è ordinata la materia) – l'ambizioso programma del prologo di *Erec et Enide*, che presuppone l'intervento organizzatore dell'autore e l'assoluta indifferenza alla «verità» della storia – ma un tentativo di raccontare la storia vera, di cui i continui richiami all'*escripture* garantiscono l'autenticità.

[1] Il termine, carico di tutti i significati sacrali, si riferisce alle fonti scritte a cui Alexandre de Paris dichiara di attingere anche nel prologo, senza specificare se latine o volgari. Il *topos* del libro da cui deriva la storia si ritrova in quasi tutti i romanzi medievali e nei testi epici, che rimandano, come qui, alla *geste* conservata nei monasteri ma anche diffusa a viva voce tra la gente.

[2] La descrizione del letto di Alessandro ha i caratteri dell'eleganza e della raffinatezza orientali. Il *Roman d'Alexandre* è anche un testo esotico, con tutti gli effetti meravigliosi e stupefacenti garantiti dall'esotismo (cfr. F. Dubost, «"Le Roman d'Alexandre" et le fantastique des espaces exotiques», in *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, Paris 1991, pp. 256-82).

[3] *Songe, avision oscure* sono sinonimi per indicare l'intervento di una potenza superiore che conosce il destino e manda segnali da interpretare. Il sogno più importante per tutto il Medioevo è quello di Scipione commentato da Macrobio, che serve da modello fino al *Roman de la Rose*; ma anche la Bibbia è ricca di sogni premonitori, mandati direttamente da Dio, la cui interpretazione è opera dei profeti, che, come i sapienti della terra, non sempre ne sanno dare una lettura univoca. Nello pseudo Callistene (I 11) come in Giulio Valerio (I 5) e nell'*Epitome* (I 11, cfr. *Historia de preliis* 8) non si trattava di un sogno, ma di un prodigio, che avveniva sotto gli occhi di Filippo e a cui veniva data l'interpretazione che qui darà Aristotele, ormai garante di scienza per tutto il Medioevo.

[4] Aristotele arriva per primo, naturalmente, ma sarà l'ultimo a parlare perché sua sarà l'interpretazione veritiera del sogno.

[5] Per il Medioevo *nomina sunt substantia rerum* e l'*interpretatio nominis* è uno dei più nobili esercizi della retorica (cfr. *Etimologia: pratiche e invenzioni*, «Fabrica» I 1983). I filosofi che parlano prima di Aristotele (terzo, non a caso) hanno nomi diversi nei diversi testi. Qui sono presenti con un'ironia spesso pesante, specie il primo (cfr. vv. 277 e 283). Il secondo emistichio del v. 281 è probabilmente la banalizzazione di qualcosa come «i segni dello zodiaco», che sarebbe più coerente con il testo ma di cui la tradizione manoscritta non offre traccia.

[6] Il sospetto sulla nascita di Alessandro percorre tutti i testi, an-

che quelli che negano decisamente ogni intervento di Nectanebo o di Ammone che, nello pseudo Callistene e nei testi che ne derivano (Giulio Valerio; *Epitome*) garantivano l'origine divina di Alessandro. È il *topos* della nascita divina dell'eroe, che si ritrova ancora nella vita di Cristo. D'altronde misteri e miracoli della nascita sono una caratteristica dell'eroe anche nella fiaba e ne accompagnano comunque le peripezie garantendo all'eroe protezione e interventi soprannaturali. Per primo Alberic nega sdegnosamente l'insinuazione sull'intervento di Nectanebo, frutto della malafede degli *estrobaturs* (ved. p. 122, v. 27) e Alexandre de Paris lo segue, ridimensionandone l'intervento. La reazione di Filippo adombra il sospetto sulla nascita di Alessandro, che però è appena stata confutata (I, vv. 185-94). Nectanebo interviene solo per aiutare la nascita di Alessandro con la sua magia; se fosse riuscito a farlo nascere nel momento che aveva stabilito, il regno di Alessandro non sarebbe stato così breve. Alexandre de Paris cita ancora Nectanebo per farne il maestro contestato di magia di Alessandro e per ricordare che Alessandro si libererà di lui buttandolo dall'alto di una montagna. La morte di Nectanebo per mano di Alessandro appartiene, nel testo dello pseudo Callistene e nei suoi successori, al tema del filosofo distratto, ma è anche il momento della rivelazione della vera paternità di Alessandro che in Egitto renderà omaggio alla statua del padre e maestro, incarnazione di Ammone e garanzia del suo regno egiziano. Di questa nascita divina si è evidentemente perduto il senso o forse, dopo Cristo, non era più lecito attribuirla a nessuno. Mantengo, qui e altrove, l'uso dei tempi dell'antico francese, che non mi sembra disturbi in italiano, mentre dà bene il senso del rilievo delle diverse azioni.

[7] L'uovo come metafora del mondo è un luogo comune dell'*imago mundi* in tutto il Medioevo (cfr. «Senefiance» XIII 1983, pp. 94-5). La terra, da Aristotele in poi, è vista al centro dell'Oceano, che la circonda tutt'intorno. La tradizione che vede nell'Oceano un serpente è orientale, ma nella *Historia de preliis* è lo stesso Alessandro che, scrivendo alla madre dell'ascensione al cielo appena compiuta, descrive quello che ha visto: la terra come un'*area* circondata dall'Oceano *sicut draco*, cfr. Settis Frugoni 1973, p. 7. Ma l'uovo e il serpente, come dirà Aristotele, rimandano all'esperienza circolare di Alessandro che, partito dalla Macedonia, in Macedonia tornerà a morire. Il tentativo di conquistare il mondo non può che portare al fallimento e alla morte (cfr. il tema dell'*Ubi sunt?*).

[8] La ripresa dell'ultimo verso della lassa precedente è una delle tecniche del discorso epico a cui il testo di Alexandre de Paris deve molto (cfr. Roncaglia 1988 e l'Introduzione di L. Harf-Lancner alla traduzione francese del *Roman d'Alexandre*, Paris 1994, pp. 27-35).

[9] Nel racconto delle *enfances* non può mancare il capitolo sull'educazione. Il tema è presente già in Alberic, che Alexandre de Paris

segue certamente, ma è un *topos* del genere Vita. La novità è il tipo di cultura che Aristotele, senza nessuna verosimiglianza, dà ad Alessandro e che rimanda ai testi sacri: greco, ebraico, aramaico, latino. A queste conoscenze linguistiche si aggiungono in un certo disordine l'astronomia, la logica (o la dialettica?) e la retorica. Siamo lontani da un'educazione completa, che percorra le tappe delle arti liberali del trivio e del quadrivio (grammatica, retorica, dialettica, arti del linguaggio e del ragionamento; aritmetica, geometria, musica, astronomia, arti della conoscenza del mondo); ma ne restano gli elementi più importanti: la conoscenza del linguaggio e quella del mondo. L'*ensenhamen* è seguito da un *chastoiement* che è, o dovrebbe essere, la visione morale, l'etica di governo che dovrà guidare Alessandro. Qui certo è ridotta a un avvertimento un po' frettoloso contro i cattivi consiglieri, che sembra un po' poco come *regimen principum*. Questo tema doveva essere però una grande preoccupazione per Alexandre de Paris e un rischio che gli era sempre presente e che rimandava alla situazione storica della Francia del XII secolo: vicino alla nobiltà di vecchia data, garantita dal sangue, si imponeva una nobiltà fittizia, di giovani guerrieri, aristocratici o meno, di cui la cavalleria con tutte le sue cerimonie simboliche era la sublimazione (E. Köhler, *L'avventura cavalleresca*, Bologna 1985, orig. ted. 1956). Tutta l'epopea, a partire dalla *Chanson de Roland*, parla delle lotte tra queste due caste. *Ensenhamen* e *chastoiement* sono poi generi letterari ormai indipendenti, sia in lingua d'*oc* che in lingua d'*oïl* (cfr. *DLF* s.v.).

[10] Il verbo *hurtent* rimanda all'opposizione tra il corso naturale dei pianeti e la corsa del firmamento da Oriente verso Occidente nella quale i pianeti sono trascinati (cfr. «Senefiance» XIII 1983, pp. 98-9).

[11] Retorica è maestra di ogni arte perché insegna le regole del ragionamento e i modi per organizzare il pensiero, quindi per poter penetrare e raccontare le cose del mondo (cfr. *Rhetorique Revalued*, a cura di B. Vickers, New York 1982).

[12] La premonizione riguarda sia il modo in cui sarà ucciso Dario sia la morte di Alessandro, avvelenato dai traditori che si era tenuti vicino.

I 3. Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 1438-577; 2044-128

* Il primo poema tedesco su Alessandro Magno, «traduzione» del *roman* di Alberic, è l'*Alexanderlied*, la *Canzone di Alessandro* (del 1150 circa), redatta in distici narrativi a rima baciata, senza suddivisione strofica. I due manoscritti più antichi, quello di Vorau (dove ancora alla rima piena si accompagna la mera assonanza) e quello di Strasburgo (dove, invece, viene attuata una revisione metrica), lo attri-

buiscono a un tale *pfaffe* Lamprecht, un chierico, un *litteratus*, forse originario di Treviri. Il *lît* deve però essere stato composto a Regensburg, città a cui rimandano i rapporti con la *Kaiserchronik*, del 1150 circa, e il *Rolandslied*, del 1170. Dell'opera di Lamprecht esistono tre diverse recensioni, ciascuna tramandata da un solo manoscritto, nessuna delle quali corrisponderebbe all'originale. La prima, di soli 1533 versi, dal cod. 276 della Biblioteca dell'Augustiner Chorherrenstift di Vorau, in Stiria, un importante manoscritto miscellaneo della poesia alto tedesca del XII secolo. La seconda, la più estesa con i suoi 7302 versi, era contenuta in un altro codice miscellaneo, il C.V. 16. 6, 4°, della Biblioteca Universitaria di Strasburgo, perduto nel 1870 nell'incendio della città. La terza recensione, infine, dal manoscritto cartaceo E VI 26, della Biblioteca Universitaria di Basilea, del principio del XV secolo, 4734 versi, inseriti nel racconto della *Sächsische Weltchronik* (R.M. Werner [hrsg. von], *Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander*, Tübingen 1881). La loro rielaborazione viene assegnata al XIII secolo.

Insieme a quella di Basilea, la recensione di Strasburgo (dalla quale qui si traduce, seguendo l'edizione critica di Kinzel 1884, pp. 125-37, 173-7) è derivata da un subarchetipo redatto da un continuatore, attivo intorno al 1160, che rivede la metrica e lo stile del poema e ne amplia la trama, inserendovi gli episodi dell'uccisione di Dario per mano di Besso, del viaggio in Oriente, dell'incontro con Candace e della visita al Paradiso terrestre (non i viaggi sottomarino e aereo, che, noti già all'*Annolied* e alla *Kaiserchronik*, si trovano solo nella redazione di Basilea, senza essere appartenuti né all'originale né al subarchetipo). Lo *Strassburger Alexander* vide probabilmente la luce nella regione renana. Non è possibile stabilire se il committente del testo sia da ricercare tra gli ecclesiastici o i laici, anche se il compilatore è certamente un *clericus*, che ha a disposizione una biblioteca ben fornita (conosce infatti l'*Epistula* e l'*Iter*). L'epoca di redazione è da porsi tra il 1160 e il 1180 (il manoscritto è del 1187, anno in cui, come recitava il *colophon*, il Saladino aveva conquistato Gerusalemme e S. Giovanni d'Acri), l'età in cui l'ideologia cluniacense entrò in concorrenza con quella che si propagava dalla corte stauferiana e si acuì la percezione della problematica connessa con l'*imperium* di Alessandro; solo allora, con il Barbarossa, Enrico VI – e di lì a poco con Federico II –, si sviluppò una potenza monarchica che pretendeva di farsi padrona del mondo. Con lo *Strassburger Alexander*, la poesia epica, emancipandosi da un orientamento esclusivamente teologico, utilizza l'esemplarità della vicenda ai fini di una nuova didattica laica.

Il testo presenta motivi di novità, sotto l'aspetto del contenuto e della sua interpretazione. Lo sviluppo narrativo, con i suoi riflessi sulla psicologia dell'eroe, teso alla progressiva scoperta del senso del mondo e di sé stesso, permette di assegnarlo al genere del «romanzo»:

il primo romanzo medievale tedesco. Il percorso esistenziale di Alessandro è un processo di formazione. Esso trova il suo compimento quando, sottomesso tutto il mondo, esperite le delizie e gli orrori dei deserti orientali, conosciuto l'amore con Candace e le vanità dell'amore sensuale con le fanciulle-fiore, Alessandro compie il suo ultimo viaggio verso il Paradiso. Qui, finalmente, deve constatare l'inanità dei suoi mezzi mondani, di forza e di astuzia, contro la potenza celeste. L'acquisizione della pietra magica, il cui significato occulto gli verrà svelato da un vecchio e savio giudeo, lo induce a una radicale conversione: compreso, dopo tanto errare, il senso profondo dell'esistenza, egli abbandona le guerre e le passioni smodate (*urlôge und giricheit*), per coltivare ormai misura e moderazione (*und plach gûter mâze*).

Due episodi, il primo collocato dopo la distruzione di Tiro (vv. 1438-577), il secondo a seguito della grande vittoria sull'Eufrate (il Granico della realtà storica, vv. 2044-128), perciò distanti nello sviluppo del poema, ma in logica successione l'uno con l'altro, raccontano di lettere inviate da Dario ad Alessandro con l'accompagnamento di doni pensati come minaccia e oltraggio per il nemico. Prima ancora che sulla forza fisica e sulla strategia militare, il conflitto tra i due re rivali, nello snodarsi del rapporto epistolare, è una schermaglia intellettuale. Il primo campo di battaglia sul quale i due si affrontano è quello del linguaggio. Il gioco paretimologico, l'inclinazione a far procedere la vicenda enfatizzando le opposizioni dei diversi piani di interpretazione figurale possibile per ciascun «fatto», già *Denkform* caratteristica del *Romanzo* greco, viene accolta e apprezzata nei volgarizzamenti medievali, che anzi ne ridefiniscono i simboli in nuove accezioni, più consone alla sensibilità corrente.

Attraverso il controllo dell'ira (*zorn*) e il prevalere della moderazione (*mâze*), che sola consente un'intelligenza profonda delle cose, Alessandro si sottrae alle intenzioni malevole di Dario e mette in atto una crudele, più sottile, vendetta. È invece il trionfare della collera a indurre Dario a gesti insensati, fino all'atto ridicolo di divorare il pepe. Il valore simbolico che il mittente attribuisce ai doni viene completamente ribaltato dal destinatario, la cui *list* – non solo astuzia, ma capacità sovrana dell'intelletto di padroneggiare il mondo attraverso le parole – rintraccia un loro senso traslato meno banale e a lui favorevole. Quelli che erano stati intesi come segni di minaccia vengono reinterpretati e ostentati dal *trickster* Alessandro come buoni auspici, profezie di vittoria a beffa del nemico.

[1] A un messo giunto da Tiro, città a lui alleata, per annunciargliene l'avvenuta distruzione da parte di Alessandro.

[2] Mentre gli ascendenti greco e latino e le altre recensioni della *Canzone* di Lamprecht menzionano una palla infantile, o una biglia (ted. *stuzel*), il nostro testo, per più scoperta suggestione dell'immagine

araldica imperiale del globo crucifero, parla di una sfera d'oro (*einen guldînen bal*). L'aneddoto della lettera accompagnata dai doni è già presente nello pseudo Callistene (I 36-8) e, attraverso le mediazioni latine e quella di Alberic, la *Canzone* di Strasburgo ne ripete sviluppo e motivi, qualcosa eliminando, qualcos'altro banalizzando. Così, ad esempio, si perde l'allusione sarcastica alla statura puerile di Alessandro, implicita nel dono della palla.

[3] Nello pseudo Callistene e in Giulio Valerio si parla invece di una frusta. L'origine della nuova metafora di sottomissione scelta da Lamprecht è nei Vangeli, nel deferente preannuncio dell'avvento del Cristo da parte del Battista (*Ev. Marc.* 1,7: *cuius non sum dignus procumbens solvere corrigiam calceamentorum eius*, «al quale io non sono degno di chinarmi per sciogliere i legacci dei suoi sandali»).

[4] La *mâze*, «misura», giusto equilibrio ottenuto attraverso il controllo delle passioni, è il fine più alto della *zuht*, l'educazione cortese. Ma la cifra dell'avventura umana del protagonista è il prodigio (*wunder*), col suo immediato riflesso negativo della dis-misura (la *ubermûtecheit*, la superbia). Perciò la *mâze* per Alessandro è un possesso sempre instabile, fino alla chiusa della *Canzone* di Strasburgo, dove la sua conquista definitiva equivale a una vera e propria conversione, ormai nell'imminenza della morte.

[5] Il simbolo cosmico della sfera è già presente in Anassimandro. Passato al Medioevo attraverso Aristotele (*de mundo* 393a), diviene, con l'icona del globo crucifero ghermito dagli artigli dell'aquila, la rappresentazione araldica del potere imperiale.

[6] Anche l'aneddoto di queste due nuove lettere, accompagnate dai doni simbolici dei semi di papavero e di pepe, è presente nella tradizione greco-latina del *Romanzo*.

[7] Con l'azione di mangiare il papavero, invece che misurarlo, come Dario gli ingiungeva, Alessandro sposta l'interpretazione metaforica del dono, non più giocata sulla minaccia insita nel numero dei semi, ma sul buon auspicio della loro tenerezza e dolcezza. La sconfitta morale di Dario, nella conclusione dell'episodio, risiede nell'incapacità di imporre un altro piano di interpretazione figurale al dono del pepe e nel costringersi, stizzosamente, a mangiarne gli acini, proprio come la lettera del suo antagonista gli impone.

I 4. *Le guerre di Alessandro* XII 2972-3043

* Le composizioni poetiche su Alessandro elaborate durante la cosiddetta «rinascita allitterativa» inglese dei secoli XIV-XV (cfr. T. Turville Petre, *The Alliterative Revival*, Cambridge 1977) e giunte sino a noi sono tre, note come *Alexander A, B* (o *Alexander and Dindimus*) e *C* (o *The Wars of Alexander*). *A* è un frammento che racconta

le battaglie di Filippo il Macedone, la nascita e l'adolescenza di Alessandro. *B* riporta la corrispondenza fra Alessandro e il re dei Bramini, Dindimo. *C* è un poema assai più lungo: benché incompleto, assomma a quasi seimila versi, che comprendono in sostanza tutte le vicende narrate nella *Historia de preliis Alexandri Magni* – in particolare, nella redazione J^3 della *Historia*. *Le guerre di Alessandro* (*The Wars of Alexander*) – di cui si riproducono e traducono i versi 2972-3043 del *passus* XII dall'edizione critica a cura di Duggan e Turville Petre 1989 – sopravvive in due Mss., lo Ashmole 44 della Bodleiana di Oxford (metà del XV secolo) e il Ms. 213 del Trinity College di Dublino (ultimi decenni del XV secolo). Entrambi sono divisi in *passus*, ventisette nel primo, venticinque nel secondo. Ambedue gli scribi sono dell'Inghilterra settentrionale, forse della zona di Durham, mentre la lingua del poeta sembra indicare come sua provenienza il Lancashire, o l'area di Manchester e del Merseyside. L'autore – forse un chierico data la sua conoscenza del latino – è sconosciuto, e la data di composizione è compresa fra la metà del Trecento (nel poema viene infatti menzionato il «nobile» che fu coniato soltanto allora) e la metà del Quattrocento (epoca in cui fu redatto il Ms. Ashmole 44). Oltre alla *Historia de preliis*, le fonti comprendono Isidoro di Siviglia, menzionato al v. 3811, e un qualche testo della tradizione enciclopedica medievale (Vincenzo di Beauvais o il *de proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico, tradotto in inglese, nel Trecento, da John Trevisa). La possibilità che il poeta conoscesse Virgilio è scartata da Duggan e Turville Petre. Gli stessi curatori riconoscono invece come possibile (ma non dimostrabile) un rapporto fra le *Guerre* e le composizioni del Ms. Cotton Nero A. x della British Library – e cioè *Pazienza*, *Purezza*, *Perla* (edizione con testo medio-inglese e trad. it. a cura di E. Giaccherini, Parma 1989), e *Sir Gawain e il Cavaliere Verde* (trad. it. a cura di P. Boitani, Milano 1986).

Assieme a questi poemetti, a *Piero l'Aratore* (edizione con testo medio-inglese e trad. it. a cura di S. D'Agata D'Ottavi, Milano 1994) e alla più tarda *Morte Arthure*, *Le guerre di Alessandro* rappresenta uno dei capolavori del «revival allitterativo». Il poeta sfrutta appieno le possibilità che gli vengono offerte dalla tradizione, e ne diviene anzi un virtuoso. La composizione, organizzata attorno ai due emistichi che formano e danno cadenza al verso, e quindi attorno a «frasi» di quattro versi e «strofe» di ventiquattro, consente un ritmo preciso ed effervescente assieme a una costruzione sintattico-narrativa articolata, ma di facile comprensione. All'interno di queste unità, l'esuberante maestria verbale e allitterativa del poeta è quasi pirotecnica, soprattutto nelle descrizioni di paesaggi, oggetti, ornamenti, «meraviglie», scene di folla. Si scatena allora una immaginazione visiva che, se non barocca, certo potrebbe definirsi «gotico-fiammeggiante». Nei passi come questo, invece, la medesima tecnica viene

impiegata per suggerire la rapidità dell'azione, la vorticosa velocità di Alessandro («verso Susa s'invola splendendo com'angelo»), la sua irrequietezza e la sua passione. Si pensi al passaggio improvviso, qui, dalle quiete «esse» del sonno («poi silente scompare, e lui sorge dal sonno») alle scoppiettanti «br» e «bl» della gioia che, nel verso successivo, «brucia brillante» nel petto di Alessandro all'idea di andare lui stesso a Susa (*a breme blasand blis in his brist [kindils]*).

[1] Ammone, originariamente il dio della città di Tebe in Egitto, poi ben noto ai Greci, fu invocato da Alessandro come padre durante la sua visita all'oracolo. Qui è sincretisticamente presentato con la figura di Mercurio, le movenze di un Macedone e l'aspetto di un angelo. L'allitterazione gioca anche in questo caso: *A*mmone, *a*ngelo; *M*acedone, *M*ercurio.

[2] Granto è il *Grantus* della *Historia*, che aggiunge *qui lingua Persica Struma dicitur*. Dovrebbe corrispondere al Granico, presso il quale Alessandro sconfisse i Persiani all'inizio della sua invasione in Persia.

[3] L'originale ha *forelange*, *furlong* nell'inglese di oggi, una misura di lunghezza di poco superiore ai duecento metri.

[4] Il romanzo è naturalmente l'*Historia de preliis*. Ma la distinzione fra «storia romanzata» e «romanzo storico», se è forse possibile oggi, non appare del tutto netta nel Medioevo.

I 5. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 385-493

* Alessandro è già un principe cortese, circondato dai giovani che con lui saranno fatti cavalieri, ma prima della cerimonia dell'*adoubement* lo attende una prova fondamentale. La capacità di domare Bucefalo non soltanto dota Alessandro del suo cavallo, attributo indispensabile di ogni vero eroe-cavaliere, ma testimonia della sua maturità e della sua capacità di governare, perché sa ormai sottomettere la natura. L'opposizione Natura/Cultura percorre tutti i romanzi cortesi, di solito rappresentata dalle opposizioni castello/foresta, cavaliere/giganti o draghi o altre creature mostruose. L'opposizione uomo/bestia che Alessandro dimostra di saper superare lo rende pronto ad affrontare le incognite del dominio sugli uomini. L'episodio di Bucefalo, il cavallo di Alessandro appena nominato da Curzio Rufo (VI 5,18 e IX 3,23), presente in Plutarco (*Alex.* 6) – che fa esclamare a Filippo, commosso dall'*exploit* del figlio, che la Macedonia non può bastare a contenerne la grandezza – e in Giulio Valerio (I 9), ripreso nell'*Epitome* (I 13,15-7) e nella *Historia de preliis* (14-6), aveva già valenze simboliche nello pseudo Callistene (I 17). Era stato certo raccontato da Alberic (cfr. Lamprecht [V] 237-348) e dall'Alessandro decasillabico (cfr. Foulet 1949, p. 316 nota). La novità qui è il tentativo dei

maestri di Alessandro di allontanare da lui la prova come se non lo ritenessero ancora pronto all'impresa, o come se la cultura libresca o l'invito a combattere i nemici del padre potessero in qualche modo oscurare o prendere il posto della sua audacia di eroe domatore. Alexandre de Paris sembra aver perduto il senso profondo della prova, indispensabile per accedere al trono, come aveva d'altronde predetto l'oracolo di Delfi (Giulio Valerio, I 9). L'episodio è fra i più ricorrenti nell'iconografia di Alessandro. Bucefalo che si inginocchia di fronte al suo unico e riconosciuto signore è simbolo della legittimità a regnare e della giusta sottomissione dei sudditi, oltre che rimando mitico a Eracle e alle cavalle di Diomede. Tristemente consapevole che non esistono più uomini come Alessandro, Kafka fa del dottor Bucefalo, *el Bucéfal de Alejandro* del *Quijote*, – che, salendo le scale del tribunale, ricorda ancora in qualche cosa lo splendido cavallo di un tempo – un avvocato del foro, sprofondato nei codici: libero, ma senza grandezza.

[1] È l'unico verso che sembra rimandare a una specie di ricognizione del «regno» (cfr. var. Ms. G), che Alessandro sente ormai come suo, ma che poi si confonde con un tocco descrittivo, abbastanza raro, ma nel tono dell'epica.

[2] Il buon principe chiama intorno a sé i migliori. Dalla loro fedeltà e dalla loro capacità di resistere a ogni prova dipende la forza del regno e del signore che lo governa. *Bachelier* ha ancora il senso di giovane di corte: solo più tardi diventerà termine tecnico della cavalleria per indicare chi si prepara a essere cavaliere (cfr. J. Flori, *Qu' est-ce qu'un bachelier*, «Romania» XCVI 1975, pp. 290-314).

[3] I rapporti tra Alessandro e i suoi giovani compagni sono gli stessi rapporti medievali del giovane signore con la sua *mesnie*. L'*adoubement* oltre all'aspetto rituale, comporta il possesso almeno del destriero e dell'armatura completa. Spesso è proprio il signore che provvede, come qui, ad armare i giovani per legarli a sé.

[4] Accolgo nella traduzione la var. di G (Paris, BN fr. 25517), che gli editori di Princeton adottano come Ms. base per la II, III e IV *branche* mentre per la I preferiscono M (Paris, BN fr. 24365), dando però le varianti di G nel III volume; ved. Foulet 1949, p. 164 v. 400: *A tous ciaus qui l'oïrent covint le sanc müer.*

[5] Nicola, alleato di Dario, è detto di Acarmania o di Aridea nelle fonti latine (*Epitome* I 11-2, *Historia de preliis* 17). In Alberic (Lamprecht, [V]) diventa di Cesarea: secondo Foulet per influsso della prima Crociata. La conquista dell'Oriente non poteva non far pensare alle conquiste di Alessandro: le coincidenze non sono certo casuali.

[6] Come gli uccelli e come Bucefalo, Alessandro si considera *en mue*, periodo delicato di cambiamento dalla pubertà alla giovinezza. Domare Bucefalo è anche un gesto simbolico per mettersi alla prova,

per trovare le ali, per imparare a volare, per domare le paure e le insicurezze dell'infanzia e dell'adolescenza e diventare adulto.

[7] Efestione è il primo degli ἑταῖροι e il più caro secondo Giustino (XII 12). Nell'iconografia è spesso rappresentato nella funzione di salvatore del suo re, come nel celebre mosaico di Pella. È anche un suo doppio, come nell'episodio della moglie di Dario che lo prende per Alessandro e che si scusa dell'errore, ma è rincuorata dalla battuta del re: *Non errasti, inquit, mater: nam et hic Alexander est* (Curzio Rufo, III 12,17: Efestione è definito *longe omnium amicorum carissimus regi*). Il termine *dru* equivale al termine greco φίλος e vale compagno ma con una accentuazione affettuosa. Efestione è definito *conte*, come Alessandro sarà spesso definito *baron*. Come in tutti i romanzi della *matière antique*, al mondo classico si sovrappongono senza complessi le categorie del mondo medievale non per un anacronismo frutto di ignoranza, come spesso si è detto, ma per la grande libertà degli uomini del Medioevo nei confronti di un mondo che considerano ancora loro, anche se ne ammirano la grandezza. Solo la cesura rinascimentale farà dello scrupolo filologico erudito il primo passo obbligatorio per ritornare ai classici. E sarà segno di un complesso di inferiorità di cui scrupoloso rispetto erudito dei testi e imitazione saranno i corollari.

[8] Sono nati nello stesso giorno, per sottolineare che Bucefalo è un doppio di Alessandro e che la sua capacità di sottostare alle regole, di uscire dallo stato selvaggio per riconoscere *segnorie* deve valere anche per lui, che *segnorie* deve assumere.

[9] L'equivalente greco significa infatti «testa di bue». In Arriano si parla di Bucefalo, del suo carattere selvaggio e del suo aspetto torvo (cfr. anche *Historia de preliis* 14: *et dicebatur ipse equus Bucefalas propter aspectus torvitatem seu ab insignis, quod taurinum caput in armo habebat ustum, seu quod de fronte ejus quedam mine corniculorum protuberabant*, «e il cavallo si chiamava Bucefalo per l'aspetto torvo e per i segni che portava, poiché aveva una testa di toro marchiata sul dorso, o anche perché dalla fronte gli uscivano due corna») oltre che dell'amore che Alessandro aveva per lui. I tratti che definiscono Bucefalo sono in realtà un misto di selvaggio e di domestico; la sua natura selvaggia va domata, come quella di Alessandro, per renderla utile alla società. L'Alessandro decasillabico, sia nella versione dell'Arsenale che in quella di Venezia, aveva dato a Bucefalo tratti anche più sorprendenti: nato a Micene da un elefante e da una dromedaria era stato nutrito per sette anni da Elena a Troia.

[10] G ha la lezione: *Segnorie li mostre*, certo migliore. Bucefalo riconosce la regalità di Alessandro e lo dimostra col gesto tipico della sottomissione, una *proskynesis* della natura di fronte all'eroe domatore.

[11] Esempio di un inizio di lassa con ripresa della lassa precedente tipico della *chanson de geste*, come l'uso della lassa d'altronde (seguito

libero di versi legati dall'assonanza o, come qui, dalla rima) e del dodecasillabo, fin dalle origini in competizione col decasillabo epico. È un'altra prova della mancanza di distinzione tra epopea e romanzo in questo periodo. Il romanzo cortese specializzerà invece il distico di ottosillabi a rima baciata senza lasse né strofe, che sono il segno del canto e della recitazione.

[12] Il desco regale è il solo segno del legame tra l'*omen imperii* e Bucefalo domato, legame che è invece evidente nel grido che tutti innalzano e che designa Alessandro, come l'oracolo aveva predetto, a futuro re.

[13] La fama che si diffonde ovunque è un altro segno dell'eccezionalità dell'eroe. Non sempre le imprese degli uomini vengono diffuse nel mondo. Arriano pensa che la gloria di Alessandro non abbia trovato degni cantori: Alessandro stesso rimpiange sulla tomba di Achille di non avere un Omero pronto a cantare le sue gesta. Ma quando questo succede, e la fama si diffonde, allora è nato un personaggio speciale, un eroe, e un grande condottiero, che della fama delle sue imprese riempie il mondo.

I 6. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2471-604; 2783-895

* Lasciato Poro e celebrate le calende di maggio, l'esercito di Alessandro si scontra con uomini giganteschi, tutti coperti di pelo, che si nutrono di pesci e sopporta fenomeni atmosferici paurosi. È introdotto così, tra lampi, tuoni e terremoti, l'episodio della valle perigliosa (la *Vallis Infausta* delle descrizioni dell'Oriente, cfr. Foulet 1976, p. 45). Foulet pensa che l'episodio, che Alexandre de Paris ha ereditato dal suo modello a noi sconosciuto, risulti dall'unione, non troppo felice, del tema dell'eroe che si sacrifica per il bene comune, figura di Cristo, con quello del demone imprigionato, il genio nella bottiglia delle *Mille e una notte* (S. Thompson, F 403.2.2.4 e R 181). Alessandro e la sua armata vivono un'esperienza terribile di magica segregazione: l'episodio ha tutti gli elementi per essere una prova qualificante, una di quelle prove che selezionano tra tutti l'eroe, il solo che la può affrontare. In Alexandre de Paris, il tratto più significativo è l'equazione dell'eroe Alessandro con il Salvatore, l'uomo che, solo, si sacrifica per salvare il mondo.

Uno dei tratti ricorrenti in questa parte del testo – la III *branche* – è l'uso dello stile epico, più marcato che in altre parti. Dall'allocuzione diretta al pubblico, coinvolto da testimone nella vicenda del suo eroe, alla ripetizione di emistichi o di interi versi che formano un intreccio di ricorrenze a segnare i punti salienti del racconto. Nello stile si riflette il senso profondo dell'esperienza raccontata, il girare

su sé stessi, a vuoto, in tondo, nella valle senza uscita, dove risuonano messaggi di morte e allarmanti segnali cosmici: nubi che si oscurano, pioggia e neve, la terra che trema. La ripetizione più significativa è quella del verso che indica la salvezza di tutti nel sacrificio di un solo uomo, verso che sta scritto (*escripture* è termine sempre suggestivo) sull'antichissima pietra di cui si ricorderà Dante. Alessandro, figura del Cristo come tutti gli eroi epici da Rolando in poi, altro elemento che avvicina il *Roman d'Alexandre* alla *chanson de geste*, è il solo in grado di affrontare il Male che qui si presenta sotto le spoglie di un demonio ingannatore.

Il simbolo della valle, valle del pericolo, valle delle lacrime, la «valle d'abisso dolorosa» di Dante, è un simbolo cristiano, che qui si accoppia alle meraviglie dell'Oriente che Alessandro ha voluto esplorare con una sfida che lo porterà a misurarsi col Male. La via d'uscita, non facile, è la morte: la valle perigliosa è anche discesa agli Inferi (qui poco compresa) e simbolo della vita priva di direzione senza Dio. Cristo rende possibile l'uscita dalla valle di lacrime, come Alessandro – il solo disposto al sacrificio – fa trovare ai suoi il modo di uscirne. La simbologia cristiana, un po' fuori luogo nella storia dell'eroe macedone, imbarazza a volte anche il nostro autore che ricorre agli dèi, ma poi anche al Dio del paradiso, e a un demonio che assomiglia molto al diavolo. È il suo modo di dare un insegnamento morale, sulla base delle avventure «storiche» di Alessandro.

[1] Sono gli Ittiofagi, di cui Alessandro racconta le abitudini e l'aspetto orribile ad Aristotele nella sua fortunata *Lettera dall'Oriente*. Sia Plinio, sia Solino, sia Isidoro di Siviglia li conoscono e li descrivono come abitanti dell'India sottomessa da Alessandro.

[2] Alessandro interpreta i segnali atmosferici realisticamente, come inizio della stagione invernale; si tratta invece dei segni dell'avventura pericolosa, che porta alla morte.

[3] Sono atteggiamenti tipici di Carlo Magno e degli eroi epici nel momento della prova.

[4] Il richiamo alla *Chanson de Roland* è esplicito: *Halt sunt li pui et li val tenebrus*, formula epica ripetuta con varianti.

[5] Le espressioni del dolore collettivo, drammatiche e teatrali come lo stracciarsi le vesti, sono di ispirazione biblica e da lì sono passate nell'epopea. Gli eroi piangono, svengono, si torcono le mani e si strappano i capelli.

[6] Il senso della prova è tutto in questa terribile paura della morte, che l'eroe deve superare nella sua discesa agli Inferi. Della pietra con la sua paurosa scritta si ricorda Dante, che aveva presente il testo – i testi – su Alessandro, che gli serviranno da modello soprattutto per il suo Ulisse (cfr. D'A.S. Avalle, *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano 1990, pp. 209-33).

[7] Come tutti gli eroi medievali, Alessandro piange, di tristezza e di rabbia. Qui c'è anche il rimpianto di non avere compiuto il proprio destino glorioso. La conquista di Babilonia – è un presentimento? – chiuderà la sua carriera di conquistatore.

[8] L'eroe salvifico deve essere solo e offrirsi spontaneamente al sacrificio: l'immagine di Cristo non poteva essere più chiara. Il Dio è il Dio cristiano e la preghiera di Alessandro è quella di Cristo nell'orto degli ulivi.

[9] Il lamento del coro dei guerrieri è anche il grido di empatia dell'autore e del suo pubblico, chiamato continuamente in causa.

[10] Anche il Dio che ha formato il primo uomo è una visione cristiana. La ripetizione epica sottolinea l'eccezionalità della condanna scritta nel marmo e naturalmente il carattere straordinario dell'eroe che uscirà vittorioso dalla prova.

[11] I dodici pari qui sono davvero come i dodici apostoli. La loro vigliaccheria (tutti tesi come sono a dichiarare subito che non saranno loro a correre l'avventura) ricorda la vigliaccheria degli apostoli che lasciarono Cristo solo a subire il martirio. La solitudine è la caratteristica anti-epica dell'eroe cortese, come la *largesce* del vero sovrano, che comprende anche il sacrificio della vita per salvare i suoi. I pari sono dodici come i paladini di Carlo Magno, ma il numero dodici viene ancora dalla Bibbia: dodici sono le tribù d'Israele e Davide, Salomone, i grandi sovrani biblici hanno intorno a sé i dodici capi delle dodici tribù. Gli apostoli saranno dodici perché costituiranno la *militia Christi* (ma cfr. anche A. Cizek, «Alexandre le Grand et li douze pers de Grece du Roman français d'Alexandre dans une perspective comparatiste», in *La représentation de l'Antiquité au Moyen Age*, Wien 1982, pp. 169-201).

[12] Le lasse saltate (154-9) sono occupate in parte dal discorso di Emidio, che ripercorre la carriera di Alessandro per sincerarsi che non c'è modo di fargli cambiare idea; l'armata lo lascia solo e Alessandro si copre il capo per non vederli partire (il gesto patetico rimanda a Timante, pittore greco, che, incapace di dipingere il dolore di Agamennone per il sacrificio di Ifigenia, ha l'idea geniale di fargli coprire il capo col mantello. L'episodio è stato più volte raccontato: Cicerone, *Orat.* 22,74; Plinio, *Nat. Hist.* XXXV 36,73; Quintiliano, *Inst.* II 13,13). Ma Alessandro è anche spaventato dai primi fenomeni cosmici che si scatenano nella valle: tuoni, fulmini, terremoti, fumi puzzolenti, incendi, creature orribili che volano nell'aria e che segnano il limite del mondo dei vivi e parlano di morte. Persino Bucefalo dalla paura nasconde la testa sotto il mantello di Alessandro, che impallidisce per il senso della morte vicina (III 2755-60). C'è un episodio molto simile nell'*Aspremont*, quando Namo, solo con il suo cavallo Morel, attraversa l'Aspromonte tra orribili apparizioni. A. Jeanroy pensava che fosse Alexandre de Paris a imitare; ma entrambi riman-

dano, pare, oltre che ai Vangeli, alla *Descriptio* del trasporto, fatto da Carlo Magno, della corona di spine e dei chiodi della Croce di Cristo da Costantinopoli a Aquisgrana, cfr. «Romania» LX 1934, pp. 85-8; Foulet 1976, p. 47.

[13] Alessandro è detto di Alier per ragioni che ci sfuggono. Questa definizione, ancora inspiegata, sembra risalire a Eustache, l'autore del *Fuerre de Gadres* (cfr. II 428 e E.C. Armstrong-A. Foulet [a cura di], *Le Roman du Fuerre de Gadres d'Eustache*, Princeton 1942 [EM 39], pp. 34-5). Per Alexandre de Paris, che la usa spesso, è un paese. Meyer 1886 pensava di potervi riconoscere la francesizzazione di *Illyricum*, ma la spiegazione non convince.

[14] La caverna è la tana del demonio, nascosto sotto una pietra. Il ricordo va di nuovo a Cristo, tentato nel deserto da Satana.

[15] Questa curiosità intellettuale caratterizza in modo molto originale l'eroe macedone. I grandi conquistatori non sono quasi mai grandi intellettuali. Ad Alessandro – di questo si ricorderà Dante – la sete di conoscenza fa compiere imprese non solo guerriere, come la salita al cielo e la discesa nel ventre del mare.

[16] Il dibattito con il demonio è una prova d'astuzia, vinta da Alessandro. Questo demonio assomiglia molto ai diavoli cristiani. Il passaggio dal *vous* al *tu* è una *captatio benevolentiae* della *male chose*, ma è normale, non solo in antico francese, nei dialoghi di tono comico familiare.

[17] *Clergie* e *chevalerie* sono le caratteristiche dell'eroe del romanzo cortese, che in questo si differenzia dall'epica, legata solo ai valori della guerra, e rappresenta una società dai bisogni più complessi.

[18] L'uscita sta scritta sulla porta: leggendo e ricordando lo scritto Alessandro esce. È il contrario della porta di Dite dove Dante legge invece: «Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate» e si intende per l'eternità (*Inferno* III 9). C'è nell'episodio un'allusione un po' confusa ai due sentieri, del male – piano e facile – e del bene – irto e difficile –, che si trovano già in Esiodo. Il tema rimanda all'apologo di Eracle al bivio, poi cristianizzato. Per i Pitagorici, le due strade si ritrovano anche agli Inferi: quella di destra porta al regno dei beati, quella di sinistra agli orrori della dannazione.

[19] Perfino col demonio, Alessandro non perde le sue qualità cortesi: la parola data va rispettata, e il diavolo se ne va con due urla terrorizzanti.

[20] Non era affatto evidente che Alessandro fosse uscito dalla porta. Sembra esserci qui una piccola contraddizione. In realtà la porta è quella della roccia, dove Alessandro è rientrato per liberare il diavolo, andandosene poi dal *perilleus portal*.

[21] Una descrizione completa della tenda di Alessandro era già stata fatta in I 1948-2070. Dopo la valle perigliosa, questa improvvisa visione di luce e di cortesia indica il ritorno nel mondo dei vivi, dopo

una specie di discesa agli Inferi, di cui però Alexandre de Paris e le sue fonti non sembrano per nulla essere coscienti.

I 7. Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegorie sull'Antico Testamento* IX 4

* Questa (attribuita a Ugo di San Vittore, ma forse di Riccardo: cfr. P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Lille 1852, p. 68), che estraiamo dalle *Allegoriae in Vetus Testamentum* (*PL* CLXXV, coll. 749b-750a) è una delle pagine più alte del pensiero teologico medievale dedicato all'idea-immagine di Alessandro come Anticristo, precursore del Diavolo che insuffla nelle menti degli uomini, particolarmente dei potenti, la bramosia del potere e le azioni malvagie che ne derivano. La superbia di Alessandro ispirò a numerosi teologi del XII secolo (cfr. Cary 1956, pp. 118-42) ampie riflessioni sulla mistione di superbia e diabolica malvagità che si applicò ad Alessandro, come anticipatore di Antioco, persecutore dei Maccabei e dei loro seguaci. Antioco III di Siria, detto «il Grande» (242-186 a.C. circa) parve rinnovare le gesta di Alessandro con la sua spedizione armata nel golfo persico, sulla costa arabica e in Siria; ma è lungo la dinastia, per intere generazioni, che si esercitò lo sforzo militare contro i Maccabei (almeno da Antioco III ad Antioco VII). Inserito dunque nell'equazione allegorica che fece dei Maccabei la *figura* dei perfetti cristiani e di questo già a sua volta leggendario «Antioco» quella del Diavolo, Anticristo nemico dei Maccabei-cristiani, a partire dal VI secolo d.C., con Fabio Claudio Gordiano Fulgenzio (*de aetatibus mundi et hominis* X 37-40, ed. R. Helm, Leipzig 1898, pp. 164, 12-167, 13), quindi in Rabano Mauro (*Commentaria in libros Machabeorum* I 1, *PL* CIX, coll. 1127-32) e in altri esegeti biblici, anche Alessandro «diventa» il Diavolo, colui che introdusse il male nel mondo, la *radix peccati*, il seduttore di Adamo e di Eva. E come Cary ha fatto notare, se l'interpretazione «cortese» di Alessandro-cavaliere fa aggio su quella allegorico-teologica nell'ambiente delle corti francesi nelle quali hanno grande fortuna le riletture romanzesche, teratologiche, geografico-immaginarie, invece in Germania l'aggancio alla storiografia, insieme sacra e profana, prevale, con un aumento esponenziale del giudizio negativo su Alessandro-Diavolo, Alessandro-Anticristo, Alessandro prefiguratore dell'Apocalisse. Sulla base della profezia biblica di Daniele (7,6; 8,3-26; 11,1 sgg.) il benedettino belga Ruperto, abate di san Eriberto di Deutz (1075-1130), quasi negli stessi anni in cui a Parigi lavoravano Ugo (morto nel 1141), e Riccardo di San Vittore (morto nel 1173), scrisse una pagina forte e raffinata di ripensamento dell'antica mitografia. In essa la prova della suprema superbia di Alessandro è individuata nell'auto-proclamazione della natura di «figlio di Dio» (in

quanto figlio di Zeus-Ammone): la profezia di Daniele farebbe cenno proprio ad Alessandro, parlando del leopardo dalla *ferina [...] ferocitas*, con quattro ali e quattro teste, e del caprone che attacca l'ariete e lo sconfigge spezzandogli le corna (anche nella tradizione islamica Alessandro è detto «bicorne»: e in Oriente come in Occidente lo si raffigura con occhi diabolici da caprone, di due differenti colori): cfr. Ruperto di Deutz, *de victoria verbi Dei* VIII 28-9 (hrsg. von R. Haacke, Weimar 1970, *MGH* V, pp. 271-3); inoltre Cary 1956, pp. 119-21 (*Medieval Commentary upon the Prophecy of Daniel*); su Ruperto, pp. 137-40; per altre fonti sugli occhi simili a quelli del diabolico Caprone, pp. 292-3. Accanto a Ruperto e a Riccardo (o Ugo) di San Vittore sono di grande interesse soprattutto alcuni passi, pure citati e discussi da Cary 1956, pp. 136-7 (ma sui quali si può leggere anche Settis-Frugoni 1973, pp. 240-50), d'una predica di Goffredo di Admont intorno al I libro dei *Maccabei* (*Homiliae in Scripturam*, *Hom.* XV, *PL* CLXXIV, col. 1130 sgg.), dove il tema del volo superbo diviene «volo mentale», elevazione, disperato slancio del desiderio verso le supreme vette del potere e del dominio.

[1] Come nel prologo di Leone Arciprete (*Certamina vel victoria⟨e⟩*: cfr. p. 16), anche in questo passo (*felicia bella*) Alessandro è collegato agli altri eroi antichi (qui, biblici) attraverso la memoria delle battaglie, delle guerre e delle vittorie che scandirono la sua vicenda storica e che sono amplificate, nella leggenda, in una figurazione allegorica che si proietta verso la storia sacra, trasformando lo scontro «vero» in scontro «allegorico», capace cioè di far cenno alle altre battaglie, guerre e vittorie spirituali, che sole contano nella vita del cristiano.

[2] Si accende infine, nella pagina di Ugo, la fiammante allegoria del Nemico, del dominatore capace di sussumere a sé, nella propria potenza figurale, anche Alessandro, bramoso di dominare l'universo. Il Diavolo parla attraverso le parole della profezia violenta e corrusca di Isaia (14,13-4), dedicata a esaltare *dies illa* in cui l'Inferno sarà *subter conturbatus*, ed *omnes principes terrae* si leveranno dal trono, perché Dio avrà dato *requiem* a Israele: *In coelum conscendam, / super astra Dei exaltabo solium meum; / sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis* (cfr. *Ps.* 47,2), */ ascendam super altitudinem nubium, ero similis Altissimo* (la Vulgata ha *similis ero*): cfr. per la traduzione nota 4.

[3] È evidente che la «salita in cielo» dell'arrogante Diavolo, *superbus* e *callidus*, richiama all'occhio interiore del lettore medievale l'ascensione di Alessandro verso il cielo nel cesto trainato dai grifoni. Il «cielo» diventa così il «Cielo», e l'astuto ma nel contempo ingenuo tentativo di Alessandro di fare irruzione nello «spazio» dell'aldilà «significa», *per allegoriam*, la battaglia suprema del Demonio contro le frontiere rinchiuse della natura e del soprannaturale. In Gof-

fredo di Admont Alessandro *in tantam elatus est mentis superbiam* da desiderare di porre *ad aquilonem* il proprio trono, nella realizzazione della profezia biblica (*Is.* 14,13-4) che l'immagine di innalzamento mentale, più ancora che fisico, esalta in grado elevatissimo.

[4] Così rende il passo una versione del testo biblico (*La Sacra Bibbia*, Roma 1974, [Edizione della CEI], p. 735): «Salirò in cielo, / sulle stelle di Dio / innalzerò il trono, / dimorerò sul monte dell'assemblea / nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, / mi farò uguale all'Altissimo» (il versetto 15 continua: «E invece sei stato precipitato negli inferi, / nelle profondità dell'abisso!»).

[5] È evidente il rapporto, chiaro e profondo per un allegorista medievale, fra l'«altezza» fisica delle nuvole e del monte dove fu stretto il *testamentum*, il patto fra Israele e Dio, e l'«altezza» spirituale di Dio stesso, l'*Altissimo*.

[6] La *calliditas* è quella virtù animale, volpesca, polipesca, che i Greci definivano μῆτις, e che Alessandro possiede, al pari di altri eroi (soprattutto Ulisse) ambiziosi, bramosi di potere e di conquista, spregiudicati nel pensiero come nell'azione. Per i cristiani la *calliditas* è colpevole, peccaminosa al pari dell'ipocrisia e della finzione: *Simulatores et callidi provocant iram Dei* proclamò Giobbe (36,13).

[7] Il peccato di superbia è all'origine della storia del mondo, che segna l'avvento della storia con la caduta delle schiere angeliche «insuperbite» con Lucifero nel primo atto di scelta, nella prima azione volontaria; anche Dante (*Paradiso*, XIX 46) definirà Lucifero il *primo superbo*, ma forse per la stessa ragione parlerà, a confronto con l'umiltà di Francesco, della *presenza del Soldan superba* (*ibid.* XI 101).

[8] Alessandro, mediatore universale, nella sua assimilazione al Diavolo, creatore di separazioni e discordia (etimologicamente, dal greco διά + βάλλειν: «calunniare», «gettare [zizzania] attraverso [gli uomini]»), in figura dell'Anticristo viene così assimilato a colui che separa e crea fratture, nella contrapposizione esplicita al vero mediatore, Cristo. I termini teologici e soteriologici relativi alla restituzione del patto vengono qui esaltati e riletti allegoricamente sullo scheletro ideologico fornito da Alessandro, autodefinitosi «figlio di Dio» già nella tradizione romanzesca alessandrina.

[9] Lo spirito del male *ispira* desideri e pensieri maligni (*suam malignitatem... inspiravit*); qui è espressa l'idea della persecuzione dei martiri cristiani instillata negli imperatori romani (impliciti *avatar* di Alessandro), proprio nel senso dell'*in-spirazione*, dell'atto di «soffiare spirito dentro qualcuno», secondo la pneumatologia tardoantica e medievale, che tanto influsso avrà anche nelle dottrine erotiche e poetiche più tarde.

[10] Qui si compie, esplicitandosi, l'identificazione di Antioco con l'Anticristo, che media a quella con Alessandro.

II 1. Alberic, *Elogio di Alessandro*

* La minima parte che ci resta del testo di Alberic, quindici lasse monorime di ottosillabi, che affrontano appena l'inizio della vita di Alessandro, nascita ed educazione, rende difficile farci un'idea del tipo di testo che Alberic stava affrontando e soprattutto per chi lo scrivesse. Dell'autore ignoriamo tutto, anche la provenienza. Lamprecht lo chiama *Alberich von Bisinzo*, che i filologi hanno identificato con Pisançon o Besançon o forse Briançon (cfr. Foulet 1949, che riprende la discussione nell'Introduzione, pp. 2-3) ma si potrebbe pensare anche a Bisanzio, da dove certo le storie di Alessandro, come dimostra il prologo di Leone Arciprete alla sua *Historia de preliis*, erano giunte in Occidente. La lingua è un franco-provenzale ibrido, lingua che nell'XI o XII secolo doveva costituire una scelta alternativa tra le parlate d'*oc* al sud e d'*oïl* al nord. La scelta era anche politica? L'area potrebbe essere quella di influenza borgognona, legata all'impero, con una storia diversa dagli altri territori della Gallia. Il metro scelto da Alberic, ma anche il suo stile, è vicino allo stile delle vite dei santi. La lassa monorima di ottosillabi, tendente quasi alla strofa, con un massimo di dieci versi, è quella della *Sancta Fides*, della *Passion* di Clermont-Ferrand, del *Sant Lethgier* e anche lo stile è quello delle vite dei santi e della prima epica (cfr. Roncaglia 1988, pp. 209-27; ma anche C. Segre, *La tradizione della «Chanson de Roland»*, Milano-Napoli 1974), ma l'autore ha rotto con questa produzione clericale scrivendo la vita di un eroe profano nei toni della *chanson de geste*. E anche qui innova, cosciente o no. Il suo testo apre la strada a un nuovo genere letterario che sarà tra breve il romanzo, e come romanzo di solito il testo di Alberic viene abusivamente citato. Ho evitato il termine anacronistico e ho scelto di intitolare il testo con il termine che Alberic stesso usa per definirlo al v. 24.

Il prologo ha un tono sapienzale, col suo richiamo a Salomone, ma subito gli si oppone la gloria del passato in un soprassalto di rivendicazione laica abbastanza originale. La vicenda umana di Alessandro, dice Alberic, oltre che consolazione nella malattia, è anche la prova di cosa possa un uomo quando è dotato delle qualità che ne fanno un eroe. La fonte di Alberic, che scrive agli inizi del XII secolo, quindi contemporaneamente alle grandi creazioni epiche, è l'*Epitome* di Giulio Valerio. Ma Alberic è importante soprattutto perché fonte di tutti i testi dell'Alessandro francese; la sua opera infatti fu ripresa, rimaneggiata in decasillabi e poi in alessandrini. Da lui deriva anche la versione tedesca di Lamprecht, che ci permette almeno di ricostruire il contenuto bruto della parte del testo perduta (cfr. Foulet 1949, pp. 42-60, che accompagna al testo di Alberic, che seguo, quello del Ms. di Vorau in traduzione francese) fino all'improvvisa interruzione, poco prima del grande scontro con Dario.

Il testo di Alberic è stato aggiunto da una mano del XII secolo a un Ms., del IX secolo, delle storie di Curzio Rufo (Firenze, Bibl. Laurenziana, Plut. LXIV 35, ff. 115v-116r), una di quelle disperanti «tracce» di testi romanzi delle origini, mutili e apparentemente messi per iscritto per puro caso, su supporti non intesi per la loro conservazione. La data del testo sono i primi anni del XII secolo. Non sappiamo dove Alberic volesse concludere il suo testo. Possiamo in parte seguirne il contenuto, oltre che nella traduzione di Lamprecht, che lo cita l'ultima volta come *auctoritas* nel racconto della grande battaglia dell'Eufrate, il Granico delle fonti storiche, nel rifacimento dell'Alessandro decasillabico, che è andato perduto, ma che possiamo ricostruire grazie ai Mss. dell'Arsenale di Venezia.

Al di là della sua discendenza, il testo di Alberic è interessante per un'altra ragione. Perché sembra rappresentare per metro e stile una via di mezzo tra la *chanson de geste* e il *roman*. Roncaglia difende giustamente l'impossibilità di separare *chanson de geste* e *roman*, a questa data, e mette in luce la comunanza di stile e di tono; sta di fatto però che nelle regioni del sud della Gallia, dove già trovatori famosi si impongono nelle corti, l'epica non sembra esistere, anche se un'epica in lingua d'*oïl* sarà stata forse nota. Alessandro è usato allora come l'anti-Carlo Magno, in ambiente borgognone e imperiale? A questo allude l'inizio del testo, là dove dice che non esiste né per iscritto né nella tradizione orale né oggi né nel mondo antico un re grande come Alessandro? Questo porterebbe piuttosto a pensare allora alla volontà di creare una forma di epica alternativa attraverso l'*alevament* del grande eroe greco al di sopra di tutti i contemporanei. Al servizio di chi? Non è possibile rispondere. L'area geografica è però quella dove si elaborano probabilmente i testi epici e i panegirici di Girard de Vienne o de Fraite o de Roussillon che sarà protagonista di una *chanson de geste* fra le più misteriose, legata comunque al ciclo dei baroni ribelli. Ma tutto resta allo stadio di ipotesi, impossibili da confermare salvo nuove scoperte. Resta il fatto che all'inizio del XII secolo, in una lingua diversa da quella del nord, un autore è in grado di scrivere un testo di altissima formalizzazione retorica, testo che diventerà il modello di tutti i rifacimenti successivi, sia in area gallo romanza (dal rifacimento pittavino a quello di Alexandre de Paris, che di tutto il percorso di Alessandro nel Medioevo romanzo tirerà le fila), sia in area tedesca e anglosassone.

Dell'elogio di Alessandro di Alberic ci è rimasta la nascita, con i segni premonitori della grandezza dell'eroe, seguita dalle *enfances*, che comprendono soprattutto l'educazione. Il padre Filippo sceglie i migliori maestri perché Alessandro abbia la migliore educazione possibile. Si va dai principi morali di dignità e di onestà alla grammatica, con un'attenzione particolare alle lingue: greco e latino, ma anche ebraico e armeno (le lingue dei testi sacri?). Importanti, come in altri

romanzi cortesi, le nozioni di musica e di canto, che il perfetto cavaliere deve possedere per ben figurare a corte, come Tristano, ma anche come i grandi signori del sud, buoni trovatori. Insieme a questa educazione umanistica, i rudimenti dell'arte militare ma anche del diritto, necessario a chi si prepara a governare. Alberic conosce la tradizione del tradimento di Olimpia e di Nectanebo, ma la rifiuta senza esitare, inserendo il *topos* dei giullari falsi e mentitori. Sono interessanti i termini tecnici da lui usati: *estrobatours*, *losengetour*, che diventeranno tipici della lirica e del romanzo cortese. Alberic ricostruisce secondo la storia il lignaggio paterno di Alessandro, *ling d'enperatour*: Filippo e suo padre Aminta, grande nemico di Serse, ma anche il lignaggio da parte della madre Olimpia, sorella di Alessandro re dell'Epiro. È una genealogia che risale alle fonti e ristabilisce la realtà dei fatti, liberando Alessandro non solo dall'infamia di una nascita illegittima, ma anche dal sospetto di aver ereditato le arti magiche di Nectanebo.

[1] Il versetto apre l'*Ecclesiaste* (1,2), che tutto il Medioevo attribuisce a Salomone, figlio di Davide, e dovrebbe contenere la lezione morale che invita a guardare anche alle imprese di Alessandro come a una serie di vanità, perché, dice sempre l'*Ecclesiaste*: «Non resta memoria delle cose antiche!» (1,11). La risposta di Alberic è allora decisa. Sono proprio le cose antiche che ci assicurano che non tutto è vanità, soprattutto non è vanità la gloria di cui resta fama e il *solaz* («gioia») che il ricordo dei nobili fatti ci dà ancora oggi. È un messaggio che rappresenta bene la forza di una società laica in cerca di nuovi valori, come certamente era la società del XII secolo. Salomone (esordio *cum auctoritate*) è citato anche all'inizio del *Roman de Troie*, legato alla grande impresa culturale di ripresa in volgare del mondo classico. Di quella operazione di *translatio studii* si faranno forti i Plantageneti d'Inghilterra e Chrétien de Troyes ne tirerà le fila indicandone i passaggi: dalla Grecia a Roma alla Francia. Di chi avrebbe dovuto costituire la genealogia il *ling d'enperatour* (v. 31)? Purtroppo nemmeno Lamprecht ci aiuta a scoprirlo. Però anche Alessandro rientra nella *matière antique*, in un modo che sembra opporsi da una parte all'epica (*matière de France*) dall'altra alle *ambages Arthuri pulcherrime*, poiché costruisce un passato che risale direttamente alla Grecia, senza passare per Roma. Alessandro, eroe greco, e la sua concezione dell'impero si oppongono a Enea, eroe troiano, fondatore di Roma, e a Bruto, presunto eroe eponimo della Brittania (Goffredo di Monmouth, *Historia regum Brittaniae*). L'opposizione è voluta e cosciente? L'ipotesi è suggestiva. Alessandro resterà l'eroe preferito della corte di Borgogna nei suoi secoli di maggiore splendore. Era iniziata qui la sua appropriazione dell'eroe conquistatore? Tutta la prima lassa è costruita sull'*Ecclesiaste*: 1,11 per antifrasi; 3,22; e su *Ecclesiasticus* 33,29, che il

Medioevo attribuiva sempre a Salomone. Per la traduzione del v. 2 cfr. F.F. Minetti, *Prove di ecdotica romanza unitestimoniale*, Torino 1977, p. 14 sgg.

[2] Come nell'epica, si raccontano in prima persona fatti veri, noti a tutti, la cui ripetizione ha un alto valore intellettuale e morale. L'io del testo si rivolge senza intermediari al suo pubblico, esplicitamente indicato con un *voi* (vv. 25. 39). Le due persone della rappresentazione testuale, l'io che racconta e il voi a cui racconta, trovano il loro punto d'incontro nel *nos* del v. 7 che indica la complicità nella conoscenza e il riconoscimento dell'ideologia comune sottesa. Non credo sia possibile, come pure è stato fatto, da Lamprecht per primo, interpretare l'apertura di Alberic come un richiamo alla vanità di tutto che includerebbe anche la sua opera oltre alle vicende di Alessandro e al passato glorioso dell'umanità. C'è una netta rivendicazione, invece, del valore del ricordo di quel passato, implicita nel termine *solaz* opposto alla malattia, ma anche nella positività della fatica intrapresa da Alberic per ricordarlo.

[3] *Solaz* è un termine chiave della poesia amorosa, qui è un piacere dell'intelletto, nella contemplazione di un sapere antico che si oppone alla vanità.

[4] Scritto/orale: sono i due modi fondamentali di diffusione del sapere e della gloria del passato, mentre l'opposizione *novel/antic* rimanda ai due momenti fondamentali della percezione medievale del tempo. È l'equivalente del nostro «prima» e «dopo Cristo», il figlio di Dio sceso in terra, con cui inizia il «nuovo» (cfr. Nuovo Testamento). Il segno della potenza è sconfiggere e conquistare. Lo stesso verso vale per Carlo Magno e ha un valore formulare per tutta l'epica medievale (cfr. Roncaglia 1988, p. 217).

[5] La Grecia ha un'estensione vastissima. Il suo impero è pari solo a quello di Roma e la sua grandezza culturale non perderà mai prestigio nel Medioevo. Ne fa fede il *topos* della *translatio studii et imperii*: potere e sapienza dalla Grecia sono passati a Roma e da Roma all'impero di Carlo Magno, in Francia, e lì, secondo Chrétien de Troyes, si fermeranno per sempre.

[6] Il testo si vuole dunque un panegirico. L'esaltazione di un re del passato, il più potente per la sua forza militare e per la sua capacità di soggiogare il mondo, ma anche per la sua cultura. È il tema che espliciterà il romanzo con il *topos* di *chevalerie* e *clergie* che traduce il classico *fortitudo et sapientia* (Curtius 1992, pp. 196-205).

[7] Da cima a fondo, ci dice l'autore, ma anche l'Alessandro decasillabico si interrompe con l'episodio di Dario, prova qualificante, forse già sufficiente quindi per esaltare un eroe.

[8] Per noi il termine «trovatore» ha il senso preciso di poeta lirico; qui equivale invece piuttosto a «giullare». Il *topos* dei cantori che falsano il senso delle cose che raccontano e sono menzogneri e falsi lusin-

gatori è tipico del prologo, parte essenziale di apertura del testo (cfr. la topica dell'*exordium* in Curtius 1992, pp. 100-4, a cui si rifà anche il *topos*, appena accennato, della pigrizia del v. 6), quella in cui l'autore prende contatto con il suo pubblico e se ne deve garantire l'attenzione. Roncaglia (1988, p. 216), richiama giustamente il passo della *Rhetorica ad Herennium* I 5, 8, che invita a svalutare l'opera dei concorrenti *per contemptionem* e ritrova il *topos* in *chansons de geste* e romanzi cortesi. Il termine è allora *jugleors*; Chrétien de Troyes, nell'*Erec et Enide*, userà *conteors*.

[9] La genealogia è una parte importante della storia, ne stabilisce i tempi e soprattutto i lignaggi, fin da Erodoto. Qui la fonte è Orosio, III 11. Il termine *gentil* è molto di più del nostro «gentile», che ho usato al v. 40 in ricordo di Dante, letto però attraverso Contini. *Gentil*, per i trovatori e per tutta la cultura medievale, equivale a nobile, nobile di stirpe e nobile d'animo, perciò degno di essere amato: cfr. il v. 44.

[10] I prodigi che segnalano la nascita dell'eroe, oltre che tema favoloso antichissimo, iniziano l'equazione Alessandro = Cristo che si ritrova più o meno esplicita in tutto l'Alessandro medievale e che ritroviamo anche altrove nel Medioevo, *Chanson de Roland* in testa, alla morte dell'eroe, figura di Cristo. Sono i segni che accompagnano la morte del Salvatore nei Vangeli, ma nei Vangeli apocrifi ne accompagnavano anche la nascita. Nella tradizione ebraica Alessandro è visto esplicitamente come un precursore del Messia. Alexandre de Paris razionalizza in modo interessante gli aspetti della natura coinvolti nel turbamento, collegandoli alle gesta del re dominatore (Armstrong 1937, pp. 2-3, vv. 78-94).

[11] L'eccezionalità è tratto caratteristico dell'eroe. Questo bambino dalla crescita stupefacente e dal carattere possente, rivelato dallo sguardo da leone, ricorda ancora il Cristo bambino dei Vangeli apocrifi, che uccide con lo sguardo i compagni che lo infastidiscono.

[12] È la prima *effictio* così elaborata in lingua volgare. La tecnica della descrizione fisica si imporrà come convenzione descrittiva in tutto il Medioevo e arriverà fino a Petrarca e oltre (cfr. M. Liborio, «Problemi teorici della descrizione», in *Le forme del romanzo medievale. La descrizione*, Napoli 1991 e la bibliografia ivi citata). I tratti della descrizione sono convenzionali, come erano convenzionali i tratti dell'*epideixis* classica (Curtius 1992, pp. 203-5), e rimarranno convenzionali in tutti i generi letterari del Medioevo, ma soprattutto nel romanzo, in cui si specializzeranno anche in funzione narrativa (M. Liborio, «Rhetorical Topoi as "Clues" in Chrétien de Troyes», in *Rhetoric Revalued*, Binghamton-New York 1982, pp. 173-8 e *I luoghi privilegiati della descrizione*, «AION» sez. rom. XXIX 1987, pp. 5-12). La descrizione di Alessandro però ha dei tratti abbastanza particolari: gli elementi sono non solo moralizzati, anche se implicita-

mente, ma anche riferiti ai canoni della medicina antica e rimandano alle leggi della fisiognomica. Tradizionale l'ordine della descrizione, dall'alto in basso, che diventerà obbligatorio nel Medioevo, meno tradizionale il paragone con il pesce, dovuto certo alla lucentezza delle scaglie, ma anche qui sembra rimandare al *micantes*, detto però degli occhi, nei trattati di fisiognomica (cfr. il trattato anonimo pubblicato negli *Scriptores physiognomonici graeci et latini* II, recensuit R. Foerster, Lipsia 1903, p. 50 dove si cita Alessandro e dove il termine *micantes*, attribuito agli occhi, compare insieme a *trementes* e a *perlucidi*, attributi che denotano *magnificum hominem, magnarum rerum cogitatorem atque perfectorem [...] sane iracundum et vino deditum et iactantem sui et cupidum gloriae ultra condicionem humanam*, «un uomo straordinario ideatore e realizzatore di grandi cose [...] iracondo a volte e dedito al vino e pieno di sé e desideroso di gloria oltre l'umano limite»). Ovvia la chioma leonina, già nel *Romanzo* greco, in Plutarco e in Giulio Valerio, non solo rimando alla nobiltà delle doti naturali ma, nel caso di Alessandro, all'attributo eraclideo della *leonté*, il copricapo fatto dalla spoglia di un leone con cui Alessandro compare nell'iconografia classica. Anche degli occhi, diversi, uno glauco e l'altro nero, Giulio Valerio non spiega il senso: *oculis egregii decoris, altero admodum nigra quasi pupilla est, laevo vero glauca atque coeli similis* («occhi di grande bellezza, uno con la pupilla quasi nera, il sinistro poi azzurro e simile al cielo»). Gli occhi di Alessandro sono ricordati nei trattati di fisiognomica come modello. Polemone, retore di età adrianea, ritiene che, per la loro grandezza, indichino *strenuitatem et magnanimitatem et vini et mulierum amorem et parum fidei* («forza e magnanimità e amore per il vino e per le donne e scarsa affidabilità») e aggiunge che l'occhio di Alessandro era così, *sed idem simul ad colorem hyacinthinum vergebat* («eppure nello stesso tempo volgeva al colore del giacinto»). Polemone paragona poi gli occhi glauchi a quelli neri per indicare che in entrambi i casi sono segno di uomini da temere. Qui stava probabilmente la spiegazione della diversità dei due occhi di Alessandro: segno, come tutto quello che si oppone alla normalità, di grandezza e di eccezionalità. La cosa interessante è la continua similitudine con un bestiario nobile, quasi a dire che Alessandro, nel suo essere uomo, ha conservato il meglio delle qualità naturali. Si ha anche l'impressione che Alberic e la tradizione dell'*effictio* medievale abbia perso questi valori simbolici anche se ne è la continuatrice. Sulla materia c'è ancora molto da scoprire. [Ringrazio la Dott. Silvia De Laude, che sui temi della descrizione medievale ha lavorato e sta lavorando con intelligenza, per aver condiviso con me i risultati delle sue ricerche.] L'*effictio* sarà obbligatoria nel romanzo a segnalare l'importanza dei protagonisti. Ma l'Alessandro di Alberic, sia per la materia guerresca che per la tecnica narrativa, non può essere dissociato dalle contemporanee *chansons de geste*, in

cui l'*effictio* è rara e mai così elaborata. Questo significa, come ha ben visto Roncaglia 1988, che in questo periodo non si erano ancora definiti confini netti tra i generi letterari e che tutti usavano le stesse tecniche poetiche e gli stessi motivi (cfr. anche C. Segre, *La tradizione della «Chanson de Roland»*, Milano-Napoli 1974). C'è da aggiungere che Alberic, se racconta una vita, la vita di un grande (il modello è Svetonio per tutto il Medioevo), racconta anche le gesta di un generale, di un grande conquistatore di cui vuol fare l'elogio. L'elemento nuovo è il duplice aspetto che Alberic dà al suo eroe, grande guerriero da una parte, ma anche grande uomo di cultura, spinto dalla sete di conoscenza, oltre che dal desiderio di conquistare il mondo, cosciente che non c'è solo la vittoria militare, c'è anche il sapere, come forma più alta di conquista.

[13] Cfr. nota 16.

[14] Lo spirito cavalleresco è innato nei grandi. Come Perceval, Alessandro cerca istintivamente il contatto con il mondo cavalleresco. È uno dei tanti anacronismi che rendono così vitale il rapporto degli uomini del Medioevo con la classicità. Gli uomini del Medioevo si sentivano eredi del passato, che rifacevano a loro immagine e somiglianza, con una disinvoltura priva di qualsiasi senso d'inferiorità, nani sulle spalle dei giganti, secondo la celebre metafora, con in più la fede cristiana che garantisce il progresso e la superiorità. Così aveva insegnato Agostino nel suo *de doctrina christiana*.

[15] È il grande capitolo dell'educazione. Alla Natura, che suggerisce istintivamente ad Alessandro il suo comportamento, si deve ora affiancare la Cultura, il cui peso sarà proporzionale al valore del discente. Le arti – il termine è tecnico e rimanda alle arti liberali del trivio e del quadrivio, base di ogni educazione – non sono qui seguite secondo l'ordine scolastico, perché qui si tratta dell'educazione di un principe che ha altre esigenze rispetto a quelle dei chierici a cui si applicano le arti liberali.

[16] In realtà questa è la seconda parte dell'*effictio*, quella che riguarda le qualità morali, qui genialmente riassunte negli insegnamenti dati ad Alessandro da insigni maestri. Sono le qualità indispensabili a un eroe e a un principe che sia degno di governare, ma anche colto e in grado di esercitare in prima persona le arti cortesi della musica e del canto. L'educazione di Alessandro, come ce la descrive Alberic, corrisponde all'educazione dei nobili del suo tempo. Alberic non ci fa i nomi dei maestri di Alessandro anche se, a giudicare da Lamprecht, Aristotele era il sesto, l'unico nominato. I nomi dei maestri di Alessandro si sono tramandati in molte forme diverse senza creare una tradizione definitiva.

[17] La conoscenza delle lingue è anche conoscenza del passato. Anacronisticamente il latino è inserito sullo stesso piano delle altre grandi lingue di cultura, ma così era per Alberic e per gli uomini del

suo tempo. Le qualità intellettuali del principe vanno di pari passo con le sue qualità guerriere e militari secondo il *topos* di *chevalerie* e *clergie*.

[18] La conoscenza giuridica è indispensabile per chi, come i signori medievali, deve esercitare la giustizia. Alessandro è qui personaggio esemplare che trasmette, attraverso il racconto della sua vita e delle sue imprese, un'enciclopedia del sapere e del saper fare che è uno degli scopi del testo. La memoria del passato è per l'uomo medievale non nostalgia o gusto erudito, ma desiderio di continuare un'esperienza, inverata dalla religione, di cui si devono poter recuperare tutte le valenze.

[19] Le virtù mondane del signore e del cavaliere avevano assunto un'importanza sempre crescente nella vita di corte, grazie anche alla presenza femminile.

[20] Il frammento si interrompe su questa apertura verso l'universo che resta in sospeso. Alberic forse non ha potuto finire la sua vita di Alessandro per l'aggravarsi della malattia o per la morte, ma Lamprecht e l'Alessandro decasillabico, per quello che è possibile recuperarne, ci garantiscono che il suo testo arrivava almeno fino alla grande battaglia con Dario.

II 2. Rudolf von Ems, *Alessandro* 1345-450; 1457-561; 1567-642; 1655-994

* Due manoscritti cartacei miniati del XV secolo, illustrati in una medesima officina di Hagenau (D.J.A. Ross, *Illustrated Medieval Alexander-Books in Germany and the Netherlands*, Cambridge 1971; H. Frümorgens Voss-N.H. Ott, *Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters*, München 1987 sgg.), il cgm. 203, alla Biblioteca di Stato di Monaco di Baviera, e il cod. 18232, alla Biblioteca Reale di Bruxelles, conservano frammentariamente un poema incompiuto su Alessandro, redatto in distici a rima baciata, il metro narrativo della poesia tedesca basso-medievale. Il proemio, con un atipico *incipit* in sei quartine, indica in acrostico il nome *RUDOLF*: è la firma di Rudolf von Ems, che contrassegna anche altre sue opere. Il primo dei due codici tramanda 21643 versi; l'altro si interrompe al verso 21623. Oltre che per questi due manoscritti, l'*Alessandro* (di cui seguiamo l'edizione di V. Junk, Rudolf von Ems, *Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts*, Leipzig 1928-29) è noto da un frammento di meno di 200 versi (da 14389 a 14588), il cod. mgq. 647, della fine del XIII o del principio del XIV secolo, un tempo alla Biblioteca di Stato di Berlino, oggi alla Jagiellońska di Cracovia. Quest'ultimo testimone, il più vicino cronologicamente all'autore, è il più fedele sotto il profilo linguistico e metrico. I due manoscritti recenziori, infatti, potrebbero risalire a un subarchetipo comune, mentre il codice berlinese direttamente all'originale.

Rudolf (attivo tra il 1220 e il 1250) apparteneva a una famiglia della piccola aristocrazia di rango ministeriale, che traeva il suo gentilizio dalla sede di Hohenems, nel Vorarlberg. Non possediamo attestazioni documentali sulla sua vita, i cui dati vanno desunti dalle annotazioni contenute nell'opera riguardo a protettori e committenti. I primi nel tempo sono estranei alla cerchia degli Staufer, ma, successivamente, Rudolf si avvicinerà a Konrad von Winterstetten, influente consigliere di Enrico VII e poi di Corrado IV, dal quale avrà l'incarico di comporre il *Wilhelm von Orlens*. Autore di solida erudizione, nel solco della tradizione scolastica latina – formatosi a san Gallo, o a Chur, o nella scuola cattedrale di Costanza – e conoscitore anche del francese, Rudolf è un poeta dichiaratamente cortigiano e, nel prologo al secondo libro dell'*Alessandro*, celebra, con Heinrich von Veldeke, inventore della *rehte rîme* (v. 3114), i tre grandi, Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Strassburg (vv. 3119-70). La cronologia relativa della sua produzione mostra lo sviluppo organico di un dominante interesse didattico, pur attraverso la varietà dei generi praticati: dalla leggenda agiografica e l'*exemplum* edificante – *Der guote Gêrhart*, *Barlaam und Josaphat* – al romanzo d'amore e d'avventura – *Wilhelm von Orlens* –, attraverso il poema «storico» su Alessandro, fino alla «storia universale» – *Weltchronik*. Anche la *Cronaca del mondo* rimane incompiuta; a detta di un suo continuatore (v. 33483), a causa della morte di Rudolf, avvenuta *in welschen rîchen*, «in terra romanza», probabilmente in Italia, dove si sarebbe recato al seguito del nuovo patrono, l'imperatore Corrado IV di Hohenstaufen. In questa, certamente l'ultima delle sue opere, Rudolf convoglia uno smisurato sapere enciclopedico, per tracciare la storia universale secondo lo schema agostiniano delle sei età del mondo, che diverrà poi normativo per il genere dei *chronica* tedeschi. Il fine palese è quello di comprovare le pretese stauferiane alla corona imperiale, presentando il dedicatario Corrado IV come *antitypus* del David veterotestamentario, rappresentante legittimo della monarchia sacrale. E la narrazione della storia del mondo si fa *lêre*, ammaestramento e dottrina, per il principe eletto da Dio.

La posizione dell'*Alessandro* all'interno di questo percorso non è accertabile con sicurezza. Considerazioni tematiche e formali inducono a credere che la redazione del poema, l'unico il cui destinatario non è indicato, sia avvenuta in due fasi. La prima avrebbe preceduto il *Wilhelm von Orlens*; la seconda, iniziata dopo la composizione del *Wilhelm*, sarebbe stata interrotta o prima dell'inizio della *Weltchronik*, o condotta di pari passo alla maggiore opera storica, per restare incompiuta anch'essa a causa della morte del poeta. La prima versione (il cosiddetto *Alexander I*) si interrompe al verso 5015 e si basa sulla recensione J^2 dell'*Historia de preliis*; alla ripresa dell'opera, che, come si è detto, conta 21643 versi (giungendo, col sesto libro, circa alla metà di

quello che pare fosse il progetto iniziale del cosiddetto *Alexander II*), la fonte principale sono invece le *Historiae Alexandri Magni* di Curzio Rufo (ma, in aggiunta, Rudolf attinge dalla Bibbia, da Pietro Comestore, da Giulio Valerio, dall'*Epitome*, dallo pseudo Metodio e da Gualtiero di Châtillon). Rispettando l'architettura delle *Historiae* di Curzio Rufo, l'*Alexander II* era previsto in dieci libri, le cui lettere iniziali avrebbero dato, in acrostico, il nome dell'autore e il titolo del poema *R[udolf] ALEXA[NDER]*. A ciascun libro sarebbe stato inoltre premesso un prologo parziale e, nel progetto, ogni libro sarebbe dovuto essere suddiviso in capitoli, le iniziali dei cui paragrafi, sempre in acrostico, avrebbero dato il titolo del capitolo stesso; l'estensione di ciascun paragrafo, infine, sarebbe dovuta essere di circa trenta versi. Questo intento di accuratissima uniformità di stile (funzionale alla rigida idealizzazione della materia) viene realizzato in parte: il solo libro primo ha capitoli individuati da acrostici (*RUDOLF*, nel prologo, *NEKTANABUS, OLIMPIAS, AMÔN, PHILIPPÊ, MÂZEDONIE, ARISTOTILES, BÛZEVAL, NIKOLAÛS, LISIAS, PAUSANIA*), e, al suo interno, solo la sezione su Nectanebo ha paragrafi che si estendono per i progettati trenta versi; nei libri successivi, che forse l'autore non ebbe tempo di rivedere, soltanto occasionalmente si hanno titoli in acrostico.

La trama del poema – tra i testi di impostazione «storiografica» – segue lo sviluppo della carriera dell'eroe, attraverso i successi iniziali in Grecia, fino alla sconfitta di Dario e alla vendetta sui traditori del re persiano, interrompendosi però prima del racconto della battaglia decisiva contro Besso. Ma, pur nel radicale rimaneggiamento dell'*Alexander II*, essa non espunge tutti gli elementi «romanzeschi» derivati dall'*Historia de preliis*. Il poema si apre infatti con l'inganno di Nectanebo ai danni di Olimpia e col concepimento di Alessandro. La *bâtardise* dell'eroe non viene negata, come da Alberic e da Gualtiero, e il parricidio rappresenta anzi il culmine dell'apprendistato educativo, il compimento di quell'aspirazione alla *wârheit* illustrata nel lungo sermone di Aristotele. Anche negli episodi successivi, Rudolf consente intrusioni di diversa provenienza nella materia derivata da Curzio Rufo. È il caso del racconto della guerra condotta contro gli Israeliti e le stirpi di Gog e Magog (libro quinto), dove si basa su Pietro Comestore, contaminandolo con apporti dallo pseudo Metodio, non senza proiettare nella descrizione delle stirpi maledette suggestioni provenienti dall'impatto emotivo prodotto in Occidente dalle invasioni mongole (A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass. 1932). Un'ultima deviazione dalla fonte primaria costituisce l'episodio dell'incontro con la regina delle Amazzoni Thalestris (libro quinto), dove vengono rifuse reminiscenze dall'*Historia de preliis*, Orosio e Diodoro Siculo.

Il passo tradotto è contenuto nel primo libro, l'unica sezione del

poema che si ritiene sia stata oggetto di completa revisione. Si tratta di un lungo capitolo dedicato all'educazione del principe, contraddistinto dall'acrostico *ARISTOTILES* (mantenuto nella traduzione) e suddiviso quindi in undici paragrafi. Il primo di essi si ispira all'omologo capitolo del *Romanzo* greco, elencando i precettori alla cui scuola Alessandro viene affidato all'età di sette anni e le discipline da questi impartitegli. Come nel *Romanzo*, il catalogo degli insegnamenti si adegua, ma imperfettamente, a quello che sarà il sistema delle arti liberali, computando la *grammatica*, la *musica*, la *geometria* e la *rhetorica*. Dell'*astronomia*, della quale pure il *Romanzo* fa parola, per ora si tace, per tornarvi alla fine, con l'apparizione di Nectanebo. Il primo paragrafo culmina con la menzione di Aristotele, maestro di filosofia e celebrato come autore dell'*Ethica*. Enfatizzandone il ruolo nell'apprendistato di Alessandro, concepito come tirocinio mirante a sviluppare l'attitudine al regno («voglio insegnarti / come essere un sovrano»: vv. 1404-5), si fa di Aristotele non solo un sapiente, ma l'emblema stesso della *hôhiu kunst*, la *philosophia* – dalla quale i dotti, che altro non possono essere che chierici (*phafheit*, v. 1380), derivano tutto il loro sapere – la scienza sacra, rispetto alla quale le *artes* hanno ruolo sussidiario e strumentale (e si veda, tra gli altri consigli impartiti al giovane, ai vv. 1799-803, l'esortazione a seguire una sorta di «religione naturale», quasi a voler salvaguardare, in prospettiva cristiana, gli insegnamenti del filosofo pagano). Il lungo sermone del «sommo tra i maestri», ispirato al *Secretum Secretorum*, costituisce la parte centrale del capitolo, coprendone, con i suoi 428 versi, sette degli undici paragrafi. L'intento parenetico, esplicitato nell'esordio come esortazione al conseguimento di qualità virili e guerresche (*mannes tugent*, v. 1412, *wie dû solt wâfen tragn*, v. 1413), si articola poi in una serie di consigli miranti a promuovere nel pupillo prudenza, equanimità, liberalità, moderazione, castità, sobrietà; virtù atte al conseguimento della *sælde*, la grazia divina – in cui sola risiede l'umana felicità –, attributo imprescindibile del sovrano. Per un singolare contrappasso i valori raccomandati sono quelli dell'equilibrio e dell'autocontrollo, i più lontani dalla rappresentazione convenzionale dell'instabilità di Alessandro (*non ille ire vult, sed non potest stare*: Seneca, *Ep.* 94).

Conclusa questa lunga pausa meditativa, la narrazione riprende: con un salto nel tempo, trascorsa la primissima età, ci troviamo ai fatidici dodici anni di Alessandro, anche nel *Romanzo* dello pseudo Callistene il momento di crisi che – come per Gesù nel Vangelo di Luca – segna lo spartiacque tra l'infanzia e l'età adulta, che vedrà il manifestarsi dell'attività prodigiosa dell'eroe. Ora il principe viene ammaestrato nelle attività in cui trascorre la vita del cavaliere di età fredericiana: i tornei, i giochi alla scacchiera, la falconeria. A questo punto, con la ricomparsa di Nectanebo, l'azione può riprendere. Infatti proprio l'incontro con il padre naturale rappresenta l'ultima par-

te del percorso educativo del giovane. L'*astronomia* – studio del movimento dei pianeti, ma anche dell'influsso delle stelle sui destini umani –, non ricordata tra le *artes* nelle quali lo si è ammaestrato a sette anni, è l'insegnamento che Alessandro chiede a Nectanebo di impartirgli. Alla fine del capitolo, il parricidio non è stato ancora consumato, ma tre stelle, individuate nel cielo dal negromante, ne annunciano l'imminenza.

[1] *Sælde*, «grazia» – qui nel composto participiale *sældebernde*, «apportatore di grazia» – è un sostantivo astratto, da un tema aggettivale, che indica le qualità positive derivanti all'individuo da una sorte propizia (quella che, con altro termine, il mondo germanico conosce come **hailaz*, ted. *Heil*). Soppiantando la *fortuna*, *Frau Sælde*, che diverrà poi un *topos* nell'allegoresi della letteratura tedesca del Medioevo, fa la sua comparsa ai vv. 3460 e 9899 dell'*Erec* di Hartmann von Aue (attivo tra il 1185 e il 1200) e incarna il complesso dei valori propugnati dall'idealità cavalleresco-cortese (H.R. Patch, *The Tradition of the Goddess Fortuna in the Medieval Philosophy and Literature*, Northampton 1922; W. Schouwink, *Fortuna im Alexanderroman Rudolf von Ems. Studien zum Verhältnis von Fortuna und Virtus bei einem Autor der späten Stauferzeit*, Göttingen 1977).

[2] Seguono i nomi dei precettori di Alessandro e, con il medesimo ordine che si registra già nel *Romanzo* greco (I 13), l'elenco dei loro insegnamenti, cioè la grammatica, la musica, la geometria, la retorica e la filosofia. Per le arti apprese (che Rudolf denomina, di volta in volta, *list*, *wîsheit*, *kunst* o *sin*) si riscontra una sostanziale concordanza tra le fonti, anche se testi medievali di grande eco, quello di Alberic e il volgarizzamento di Lamprecht, aggiungono alle discipline il diritto ed enfatizzano l'orientamento militare e cavalleresco del processo educativo. I nomi dei maestri, invece, sono soggetti a grande variabilità già all'interno della tradizione manoscritta della versione greca del *Romanzo* e Rudolf ne aggiunge di nuovi a quelli recepiti dai suoi ascendenti latini (A. Ausfeld, *Über die Quellen zu Rudolf von Ems Alexander*, Donaueschingen 1883, p. 10).

[3] Il nome, in rima, ricorre solo in questo verso. Fonte d'ispirazione potrebbe esserne Callistene, del quale nel poema di Rudolf non si fa parola.

[4] Questi due primi personaggi, di cui non si dice che tipo di dottrina impartiscano al giovane, sono un'aggiunta rispetto all'elenco tradizionale, nel quale, oltre ai maestri delle arti liberali, si menzionano soltanto la nutrice e il pedagogo.

[5] *Alacrînis* soppianta Lekane (o Lanike), la balia secondo lo pseudo Callistene.

[6] Sono i rudimenti della grammatica, «la prim'arte» (Dante, *Paradiso* XII 138), qui ancora intesa come mera capacità di leggere e scrivere (così, nell'*Alessandro* di Ulrich von Etzenbach, al v. 1261: *lernen*

die buochstabe, «apprendere le lettere dell'alfabeto»). A differenza delle altre *artes*, essa non viene direttamente nominata. Il nome del maestro, in rima, è ispirato a Polinice, διδάσκαλος γραμμάτων, nello pseudo Callistene (I 13).

[7] La musica è computata nel sistema delle arti liberali (che ignora le arti figurative, considerate *artes mechanicae*), in quanto disciplina matematica. Il nome di Alzippo soppianta quello di Leucippo limneo, maestro di musica secondo lo pseudo Callistene (I 13).

[8] Forse ispirato a Melemno peloponnesiaco, maestro di geometria secondo lo pseudo Callistene (I 13).

[9] Anassimene di Lampsaco, vissuto tra il secondo e il penultimo decennio del IV secolo a.C., aveva partecipato alla spedizione asiatica del re macedone in qualità di storiografo ed è citato da Quintiliano (*Inst.* III 4,9) come teorico dell'arte oratoria. È probabilmente l'autore della *Retorica per Alessandro*, tramandata nel *corpus* aristotelico. Forse per questo motivo è uno dei pochi nomi costantemente presenti nelle fonti tra quelli dei maestri del giovane. Nel testo la *rethorica* è definita col composto *rede-wîsheit*, «sapienza, arte del discorso».

[10] Il sostantivo *magezog(e)*, composto con *mac*, termine arcaico e desueto per «fanciullo», e con un tema verbale da una radice che significa «guidare, condurre» (la stessa da cui deriva l'astratto *zuht*, «educazione») è di formazione analoga a quella del grecismo «pedagogo» (e Leonide sembra nome ispirato a quello di Cleonide, παιδαγωγός di Alessandro nello pseudo Callistene I 13).

[11] Aristotele, il «solo maestro di Alessandro» (pseudo Callistene I 16), figura come tale in una miniatura che illustra questa sezione del poema di Rudolf nel codice di Bruxelles, con la didascalia: «Ad Alessandro, nella sua fanciullezza, venne assegnato per maestro Aristotele, perché gli impartisse insegnamenti di molte arti e una sapienza grande».

[12] Si traduce qui con «scienza» e ai versi successivi con «arte» e «dottrina» il sostantivo *kunst* (astratto dalla radice verbale per «conoscere», ted. *können*), che ancora indica il «sapere» e le conoscenze specialistiche (coprendo in questo un arco semantico analogo a quello di *list*) e che solo dal XVIII secolo passerà a designare l'«arte», come produzione di una realtà artificiale, contrapposta a quella «naturale».

[13] Quanto segue è ispirato al *Secretum Secretorum*, testo che, conosciuto in Europa dal XII secolo, assunse una vera notorietà solo a partire dal XIV e i cui contenuti vengono in gran parte trasmessi a Rudolf da Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* I 69 sgg. (W. Toischer, *Die altdeutschen Bearbeitungen des pseudo-aristotelischen Secreta Secretorum*, Praga 1884; R.A. Wisbey, *Die Aristotelesrede bei Walther von Châtillon und Rudolf von Ems*, «ZfdA» LXXXV 1955, pp. 304-11).

[14] La spiccata attitudine per le cose militari (che nel poema tedesco vengono identificate immediatamente con la «cavalleria», *ritter-*

schaft, ritterlîchez lebn) è propria del carattere di Alessandro in tutta la tradizione romanzesca. Così, nello pseudo Callistene, a conclusione della sezione sui διδάσκαλοι (I 13), si rammenta come, non appena libero dalle lezioni, egli amasse dedicarsi con i condiscepoli ai giochi di guerra. Ma Alessandro sostanzia questa sua passione di soldato con una speciale inclinazione letteraria. E la tradizione è concorde nel fare, anche in questo caso, di Aristotele l'auspice della sua progressiva metamorfosi eroica, della ostinata mitopoiesi che lo conduce ad autoidentificarsi con gli eroi Achille ed Eracle, attraverso una loro pretesa ascendenza «genetica» (l'uno per parte di madre, l'altro attraverso Filippo). Così, secondo Plutarco (*Alex.* 26), il filosofo avrebbe preparato per il discepolo un'edizione dell'*Iliade* che l'altro avrebbe poi tenuta per sempre con sé, in un prezioso scrigno sottratto al tesoro di Dario (per questo *Iliade della cassetta*). La testimonianza, che ci viene dai filologi della Biblioteca e del Museo di Alessandria, è il mito fondativo di ogni filologia testuale.

[15] Cfr. *Alexandreis* I 97-8: *[...] nam qui pluvialibus undis / intumuit torrens, fluit acrior amne perenni* («ché più violento scorre quel torrente / fatto grosso dall'acqua piovana, di un fiume il cui corso sia durevole»).

[16] Una medesima raccomandazione il filosofo rivolge al suo pupillo nell'*Alexandreis* I 163-5: *Copia si desit, vel si minuatur acervus / Non minuatur amor, non desit copia mentis. / Allice pollicitis, promissaque tempore solve* («Se le sostanze mancano, se scema l'opulenza, / Che la sollecitudine non ceda, non vengano meno le risorse dell'intelligenza. / Con le promesse alletta e poi, col tempo, mantieni la parola»).

[17] Etimologicamente collegato con *aevum*, l'alto tedesco medio *ê*, propriamente «eternità», indica l'antica legge consuetudinaria delle stirpi, intesa come legge «naturale» (perciò, in accezione cristiana, può indicare la «fede», anche nei suoi aspetti normativi). In questo passo gli si contrappone *reht*, che ha invece l'accezione di «diritto positivo».

[18] È una citazione da Hartmann von Aue, *Gregorius* (hrsg. von Hermann Paul, Tübingen 1963) vv. 672-4: *von dem disiu mære / von allerêrste erhaben sint* («da cui tutta questa storia / trae principio e argomento»: ved. Hartman von Aue, *Gregorio. Il povero Enrico*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1989, p. 37).

[19] La falconeria, pressoché sconosciuta nel mondo antico, è invece tanto diffusa nell'alto Medioevo tra i Germani stanziati sul continente (come fanno fede, a partire dal VI secolo, le leggi dei regni romano-barbarici e altre testimonianze letterarie e archeologiche), da aver fatto a lungo ed erroneamente ritenere che proprio fra costoro fosse da ricercarne l'origine prima. La caccia con gli uccelli da rapina diviene ben presto uno dei passatempi prediletti nelle corti (dalla cui amministrazione, a detta del *Capitulare de villis*, dipendono direttamente i falconieri), particolarmente caro nell'Italia meridionale all'a-

ristocrazia normanno-sveva. Alla corte fredericiana si traducono trattati di falconeria dall'arabo in latino, e di qui in francese, e Federico II, tra il 1228 e il 1250, più o meno negli stessi anni in cui Rudolf opera, compone per Manfredi il *Tractatus de arte venandi cum avibus*. *Vederspil*, il termine impiegato in questo passo a indicare la caccia col falcone (che vale, pressappoco, «gioco coi pennuti»), in rima, non appartiene al lessico tecnico, ma è piuttosto un composto di uso poetico.

[20] *Âventiure* è usato ripetutamente nell'*Alessandro* per indicare la fonte del racconto, senza che sia possibile attribuirlo all'uno anziché all'altro dei vari testi da cui Rudolf trae ispirazione. È un francesismo tecnico della poesia cortese (e da questa passa anche al *Nibelungenlied*, come intitolazione delle singole sezioni tematiche del poema); talora si designa come *Frau Âventiure* la musa ispiratrice.

[21] Anche nello pseudo Callistene (I 14) un analogo dubbio espresso da Filippo induce Olimpia a richiamare a corte Nectanebo, in un episodio che, come nel nostro poema, avrà per esito il parricidio.

[22] Al suo primo apparire nel poema, nella sezione a lui attribuita da un acrostico, si dice di Nectanebo (vv. 127-9; 140-1): «Con le arti negromantiche / e con l'astronomia / egli poteva tutto ciò che volesse [...] l'arte sapiente era la sua amica / e lui a lei era amico costante», usando, per indicare il sodalizio affettuoso tra la scienza e il mago, *âmie-âmîs*, due francesismi presi a prestito dal lessico del *Minnesang*.

[23] La polisemia del tedesco *kint*, analoga a quella di τέκνον nel più remoto ascendente greco dell'episodio (pseudo Callistene I 14), si presta all'ambiguità della situazione: il negromante, ormai disposto a farsi uccidere dal figlio, allude ripetutamente alla paternità, che verrà però proclamata solo quando il gesto parricida di Alessandro sarà inesorabilmente compiuto.

[24] Per la menzione di queste tre stelle, che collega il passo di Rudolf alla redazione J^3 dell'*Historia de preliis*, ved. V 1, nota 7 (p. 654 sg.).

II 3. [Gonzalo de Berceo], *Il libro di Alessandro* 32-52

* Alessandro, allievo del sommo Aristotele, studia filosofia, si macera nell'approfondimento del sapere, s'impegna in notturni duelli nel «pugilato» del confronto fra posizioni logiche, tipico del sistema universitario medievale basato sulle *quaestiones*. Il *Libro de Alixandre* (1240-1250 circa) sviluppa e tematizza qui alcuni accenni, presenti in molte opere precedenti e conservatisi a lungo nei secoli, intorno al noviziato del giovane principe sotto la guida del grande maestro (noviziato che, fra l'altro, realizzerebbe il progetto già platonico della collocazione del filosofo alla guida dello stato). Così, ad esempio, Geraldo di Cambria, nel *de principis instructione* (*Opera* VIII, ed. Warner 1895, p. 7), ricorre al nome di Alessandro per offrire un esempio di principe letterato, dimostrando i vantaggi della cultura nell'eserci-

zio del potere; in sede enciclopedica (*de naturis rerum*, ed. Th. Wright 1863, p. 141 sgg.; cfr. p. 403) Alessandro Neckam elogia la puntualità di Alessandro nell'esame dei dati naturalistici; il tema di Alessandro *inflammatus cupidine noscendi naturas animalium* («acceso dal desiderio di conoscere le "nature" degli animali») è sviluppato anche nel *Polychronicon* di Ranulph Higden (III 24, ed. J.R. Lumby, 1871, p. 306); e ancora all'epoca di Eustache Deschamps (*Balade* 272, v. 15, in *Oeuvres complètes de Eustache Deschamps publiées d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale* par le Marquis de Queux de Saint-Hilaire I-XI, Paris 1878-1903, in particolare II *Balades de Moralitez [suite]* [1880], pp. 117-8) Alessandro, insieme a Giulio Cesare, Carlo Magno e Giuda Maccabeo, è posto nell'elenco degli antichi saggi e prodi, che *furent tous clers et grans fereurs d'espée / et par sçavoir firent mainte vaillance* («che furono tutti illustri e grandi tiratori di spada / e molto valore ebbero per la loro sapienza»: vv. 15-6).

Come in una scheggia di *Bildungsroman*, con una base storica alterata e amplificata in chiave leggendaria, l'educazione letteraria, filosofica e politica di quello che era destinato a diventare il re dominatore dell'universo viene svolta dal più grande filosofo del mondo (in alcune versioni i maestri, e anche gli allievi – tutti principi – sono più d'uno). In qualche modo viene sancito così anche il collegamento fra *sapientia* e *magnanimitas*, fra la superiorità scientifica e morale del maestro e l'ambizione dell'allievo, il cui «grande animo» può irrobustirsi e plasmarsi al contatto non solo con l'esercizio e con la gestione del potere, ma soprattutto con la fonte della saggezza. Tuttavia una svolta di tipo grottesco riferita proprio al personaggio-Aristotele introduce, come spesso avviene nel ciclo di Alessandro, una componente moralistica, legata all'idea della «caduta» dell'uomo etico e sapiente di fronte alla tentazione che rende tutti gli esseri umani ugualmente fragili e dunque li pareggia dinanzi al destino (cfr. Cary 1956, pp. 105 sgg. e 231 sgg.).

La trasmissione medievale del *Secretum Secretorum*, apocrifo (organizzato sotto le specie d'un libro di consigli spediti da Aristotele al suo illustre discepolo) d'origine siriaca (VIII secolo) diffuso attraverso i canali islamici in arabo, quindi volto in latino in Spagna agli inizi del XII secolo e tradotto poi nelle principali lingue volgari europee, pur incidendo scarsamente sulla plasmazione della figura simbolico-ideologica di Alessandro, esercitò un notevole influsso sul pensiero politico coevo (cfr. Cary 1956, pp. 21-2, 105 sgg., 250 sgg., 344 sgg.).

Ma è nei testi con spiccato indirizzo letterario che il confronto fra i due uomini così lontani per ruolo generazionale e funzionale, l'anziano pensoso maestro e il giovane discepolo destinato a guidare e sostenere le sorti del mondo, subisce un trattamento innovativo di straordinaria vivacità. La tradizione antica e orientale esalta l'aspetto «tutorale» di Aristotele, mentre in Occidente alla figura topiciz-

zata del filosofo fisicamente disordinato e scarsamente curato si attribuisce un sempre crescente valore «comico», che raggiunge il massimo grado, forse, nel *Lai d'Aristote* di Henri d'Andeli (prima metà del XIII secolo), in particolare nell'episodio grottesco di Aristotele innamorato di Phyllis o di Campaspe o di una delle altre amanti di Alessandro, e in presenza del re crudelmente beffato, proprio nella sua veste di filosofo e di *sapiens*, dalla bella spietata che lo «cavalca» con tanto di basto e briglie: cfr. R. De Cesare, *Di nuovo sulla leggenda di Aristotele cavalcato. In margine ad una recente edizione del «Lai d'Aristote» di Henri de Andeli*, Milano 1956, pp. 181-247 (ma per altra bibliografia si veda anche Cary 1956, p. 333; e cfr. anche qui, Introduzione, pp. LVI-LVII). In quest'episodio, secondo alcune versioni interpolate nel *de consolatione Philosophiae* (III 8), che trasferiscono su Aristotele «taluni elementi, veri o leggendari, della biografia di Socrate» (p. es. nel Ms. Vat. lat. 4788: cfr. *ibid.*, pp. 188-9), in vesti femminili compare Alcibiade, seduttore e sbeffeggiatore dello stesso Socrate: assistiamo così alla farsa (un secolo e mezzo prima di François Villon) di un Aristotele-filosofo ingannato e cavalcato dal giovane Alcibiade-donna, mentre il giovane Alessandro-allievo ride di lui. La più completa trattazione (anche per gli aspetti negativi) della figura di Aristotele in veste di tutore di Alessandro rimane lo studio di W. Hertz, *Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters*, München 1892, in particolare pp. 1-26 (*Aristoteles als Lehrer Alexanders*).

Per quanto riguarda la discussa attribuzione del *Libro de Alixandre* a Gonzalo de Berceo (1180-1246), si ricorderà che essa ha una tradizione antica e relativamente solida. Nella sua edizione fino a oggi canonica (*El Libro del Alixandre. Manuscrit Esp. 488 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Dresden 1906, p. XXVIII) A. Morel-Fatio si diceva ancora incerto sull'attribuzione, contestata da R. Menéndez Pidal (*El dialecto leonés*, «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 1906, p. 7). Essa è stata recentemente riproposta in numerosi saggi e ribadita nella sua «reconstrucción crítica» da Dana Arthur Nelson (Madrid 1979, che seguiamo: quartine 32-52, pp. 157-63), accolta da Brian Dutton, Gilberto Triviños, Raymond S. Willis e variamente contestata, invece, da Alan Deyermond e Michael Gerli, Emilio Alarcos, Ralph de Gorog, Harriet Goldberg, Ian D.C. Michael. Per brevità si rinvia alla bibliografia raccolta da J. Cañas nell'*Introducción* alla sua ed. critica, Madrid 1995, pp. 11-125 (*Bibliografía comentada*, pp. 95-125; e cfr. pp. 20-1).

[1] Questa descrizione, sia per il ricorso a un giro sintattico particolarmente complicato (un «hipérbaton desencadenado por la necesidad de adaptación a la rima»: ed. Cañas p. 143, nota, alla cui interpretazione sembra di poter aderire sul piano generale), sia per possibile incomprensione dell'originale, pone qualche problema esegetico,

pur risultando chiaro nella sostanza. Si noterà che il *Libro* spagnolo, giocando ambiguamente sui due personaggi del maestro e dell'allievo, nel suo quadretto descrittivo abbastanza stereotipato, dipende direttamente dall'ἔκφρασις topica di Aristotele-filosofo, illividito dalla luce della lampada notturna, magro e pallido per la fatica della lettura, dello studio, dell'intima macerazione e del conflitto interiore nelle fasi argomentative logico-dialettiche, splendidamente delineata con un intreccio di giochi di parole (che si cerca, traducendo, di conservare) da Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis* I 59 (ed. Colker 1978, p. 10): *Forte macer pallens incompto crine magister / (nec facies studio male respondebat) apertis / exierat thalamis ubi nuper corpore toto / perfecto logyces pugiles armarat elencos. / O quam difficile est studium non prodere vultu! / Livida nocturnam sapiebant ora lucernam, / seque maritabat tenui discrimine pellis / ossibus in vultu, partesque effusa per omnes / articulos manuum macies ieiuna premebat. / Nulla repellebat a pelle parentesis ossa. / Nam vehemens studii macie labor afficit artus / et molem carnis, et quod cibus educat extra / interior sibi sumit homo fomenta laboris* («Magro, pallido, i capelli disordinati, il maestro / aperta la porta della camera da letto [e il volto / non s'adattava male al suo impegno nello studio]: / là aveva "armato" gli elenchi logici, quasi pugili, dopo aver concluso il suo "corpo". / O quanto è difficile non manifestare con il viso la fatica dello studio! / Il volto livido portava ancora traccia della lampada notturna, / e la pelle si congiungeva alle ossa con lieve scarto / nel volto, e una magrezza estrema, diffusa per tutte / le membra, schiacciava le articolazioni delle mani. / Non c'era distanza che separasse le ossa dalla pelle. / La grande fatica dello studio, difatti, fa dimagrire le membra / e la massa della carne, e quanto il cibo produce all'esterno / l'uomo interiore lo assume a nutrimento in vista della fatica»). È interessante il commento di un glossatore del tardo Duecento (Ms. V, Wien, Nationalbibl. 568: ed. Colker 1978, p. 358) al v. 59: *Ita Alexandro cogitante Aristotilis exivit a thalamo suo et in vultu Alexandri cognovit et percepit ipsum esse iratum* («Così, mentre Alessandro se ne stava a meditare, Aristotele uscì dalla camera e guardò con attenzione Alessandro in volto e capì che era adirato»). (Poco dopo, nella postilla al v. 62, ed. Colker, p. 359, si puntualizza fra l'altro: *Armatos dicit quia loycos sicut pugiles pugnare docuit disputando, et loycam propriis armis, id est argumentis, munivit*: «li dice "armati" perché ha mostrato che i logici durante la disputa si battono come pugili, e quindi ha dotato la logica di armi sue proprie, ovvero degli "argomenti"».) Un altro postillatore, che lavorò nel Trecento sul Ms. oggi alla Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1479, all'altezza del v. 64 commentò: *Quia lux ignis nocturni, causans pallorem[que], sanguinem exteriorem videtur extorquere, unde fabri et studentes sunt naturaliter pallidi* («Poiché la luce della fiamma notturna, generando il pallore, sembra trascinare verso l'esterno il sangue, per questo i fabbri e gli studenti sono per natura pallidi»).

Vale la pena di leggere anche la quartina 204 (ed. D.A. Nelson, Madrid 1979, p. 201; cfr. le edd. R.S. Willis, Princeton 1934 [EM 32], p. 42; F. Marcos Marín, Madrid 1987, p. 123; J. Cañas, Madrid 1995, pp. 171-2): *Mestre Aristótiles viejo e decaído / con sus manos timblosas, de su* [var.: *luenga*] *capa vestido, / sedié cerca del rey leyendo en un libro; / nunca tan rica corte vido omne nacido* («Il maestro Aristotele, vecchio e cadente, / con le mani tremanti, vestito con la [lunga] cappa, / sedeva vicino al re, e leggeva un libro; / nessuno aveva visto mai una corte così sfarzosa»).

[2] Le edizioni divergono in questo punto: le edd. Willis (p. 8), Marcos Marín (p. 96), Cañas (p. 144), hanno *blancos*, secondo la lezione del Ms. più completo, l'Espagnol 488 della Bibl. Nationale di Parigi (*P*); l'ed. Nelson (p. 158) muta in *blandos*.

[3] È evidente che in quest'immagine di disordine e di stralunata magrezza confluiscono diversi elementi iconografici trasmessi da un'ampia tradizione testuale, e rielaborati dall'autore del *Libro de Alixandre*, sia esso o no Gonzalo de Berceo (con qualche incomprensione o variazione intenzionale, specie mediante lo spostamento di qualche dettaglio del quadro iconico da Alessandro ad Aristotele). Nella tradizione letteraria l'immagine di Alessandro è descritta come quella di un giovane dal volto «luminoso e ben formato», dai capelli «biondi e ricci»: cfr. il frammento residuo del poemetto di Alberic, vv. 66-73.

[4] Il senso privilegiato nella versione italiana (un poco libera) s'impone per la *iunctura* sintattica e per il quadro semantico complessivo. Però si segnala, almeno in nota, un non improbabile gioco di parole (tutt'altro che incongruo e non privo di qualche trasparenza) fra una *cinta* intesa come «cintura» e un'altra intesa come «nastro» usato per fermare i capelli. Si noti che nella postilla del codice viennese (ved. nota 1) si spiega l'ablativo assoluto *incompto crine* di Gualtiero di Châtillon con: *id est non compto quia qui diligenter studet, non intendit ornatui capitis sed magis animi*, «cioè non curato, dal momento che colui che si applica con diligenza allo studio non si occupa tanto degli ornamenti dei capelli, quanto di quelli dell'anima». Va ricordato che un poco più tardi, nel medesimo libro I dell'*Alexandreis* (vv. 222-5), Gualtiero di Châtillon dipinge ancora una scenetta altamente tipizzata nella stessa direzione: *Principis a facie, vatum grege cinctus inermi, / sedit Aristotiles molli velatus amictu, / iam rude donatus fatisque prementibus annos / curvus, et inspexos castigat laurea crines*, «Di fronte al principe, e circondato da un gruppo di poeti senz'armi / sedeva Aristotele, coperto da un soffice mantello, / avendo ormai meritato il congedo, curvo per il peso / degli anni che lo schiacciavano; e un ramo d'alloro tratteneva i capelli scompigliati».

[5] Lett. «ebbe grande dispiacere, afflizione». Ancora una volta il testo spagnolo sembra equivocare, attribuendo al maestro quanto compete all'allievo nell'originale latino di Gualtiero di Châtillon.

[6] Lett. «se io posso saperlo, da me non lo si potrà ottenere».

[7] Lett.: «non saprei rendertene grazie».

[8] L'originale parla di «sette anni» di età (*quand siet años avía*); si noterà che di questa precocità, tipica di molti eroi fin dalla mitologia classica (ma anche Roland a sette anni sarà in grado di andare in battaglia guidando i suoi soldati quale *Brittannici limitis praefectus*: cfr. A. Roncaglia, «Roland e il peccato di Carlomagno», in *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona 1984, pp. 315-47, in particolare 336 sgg.) è traccia già nel poemetto di Alberic (vv. 54-7). In altri testi, come l'ampio *accessus* trecentesco all'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon del già rammentato (cfr. nota 1) codice Vat. lat. 1479, folto di erudizione classica, si precisa (ed. Colker, p. 492) che *Cum [...] Alexander duodenis esset, scolas Aristotilis intravit per octennium et sub eo studuit artesque liberales ab eo didicit et ad plenum memorie commendavit* («Allorché Alessandro compì i dodici anni, entrò nella scuola di Aristotele, dove restò per otto anni, studiando le arti liberali, che apprese proprio da lui, colmandone l'animo e la memoria»). Il dato corrisponde a quello offerto dall'interpolazione J^2 dell'*Historia de preliis*, I 15 (*cum esset annorum duodecim*), mentre J^1 e J^3 hanno *annorum quindecim* (a I 16 Leone Arciprete, senza indicare l'età, che viene dichiarata a I 18, si limitava a dire: *Alexander itaque factus est audax et fortis*): cfr. Bergmeister 1975, pp. 30a-31b.

[9] Però nella formulazione dell'originale (*clerecía quanta me es mester*) è nascosto il *mester de clerecía*, il tipico «genere» poetico di Gonzalo de Berceo, definito fin dalla seconda quartina del *Libro de Alixandre: Mester trayo fermoso, non es de joglería; / mester es sin peccado, qua es de clerecía: / fablar curso rimado por la cuaderna vía* [Ms. *P*: *quaderneria*], / *a sílabas contadas, qua es grant maestría* («La mia è un'arte fina, non certo da giullare, / è un'arte senza macchia, giacché saper rimare / in quartine, è il chierico che bene lo sa fare, / in sillabe scandite; da maestro sa contare»; ed. Nelson, p. 149; ed. Willis, p. 2; ed. Marcos Marín, p. 91; ed. Cañas, pp. 130-1: ivi, nella lunghissima nota delle pp. 130-2, si troveranno i richiami alla bibliografia sul tema, a partire dal fondamentale articolo di R.S. Willis, *«Mester de Clerecía»: a definition of the «Libro de Alexandre»*, «Romance Philology» X 1956-57, pp. 212-24).

[10] Lett.: che «possa vincermi, sorpassarmi».

[11] Lett.: «tanto ho forte afflizione»; così, nell'ultimo verso della quartina, lett.: «ad intendere».

[12] Così poco dopo, nella quartina 45, si parlerà di conoscenza degli *argumentos* di *todas las artes*: si tratta della struttura argomentativa adibita alla dimostrazione di una proposizione logica, nel duello scolastico della *quaestio disputata* che mira a sconfiggere l'avversario costringendolo ad ammettere la sua superiorità dialettica, appunto, di un certo *argumentum*.

[13] La *parada* è, nel lessico tecnico, «la posta del gioco»: cfr. Alfonso X el Sabio, *Il libro dei giochi*, a cura di P. Canettieri, Roma 1996; nella traduzione, in questo caso un poco libera, cerchiamo di rendere il significato globale del verso, tenendo conto del quadro di riferimento, che fa cenno al dibattito *per quaestiones* fra *magister* e allievi, tipico dell'aula scolastica, e peculiarmente legato all'ambiente logico-filosofico delle università duecentesche.

[14] Quest'insistenza sull'oblio, sull'incapacità di Alessandro di memorizzare dati culturali, a causa dell'eccesso di problemi e di responsabilità, rappresenta in certo senso un *unicum* nella tradizione del personaggio, costituendo un ponte verso l'immagine topica del filosofo «con la testa fra le nuvole» o comunque eccessivamente preso da «altri» pensieri per poterli condurre tutti a compimento logico-dialettico: cfr. qui sopra in relazione ad Aristotele, ed anche p. 396 sgg. per la «caduta del protofilosofo» Nectanebo.

[15] Nel ciclo di Alessandro il tema della conoscenza delle basi tecnico-musicali non è particolarmente approfondito; poteva esserlo, forse, nel poemetto di Alberic, che nella forma a noi giunta si chiude proprio su un accenno, nella strofe 15, all'apprendimento della musica (vv. 100-5).

[16] Cfr. *ThlL* II 1901, coll. 542-50 in particolare 548 sgg. Il lemma ha già in antico valore tecnico-retorico, nel senso di *materia arguendi* o di *materia oratorum* (*thema*): cfr. p. es. la *Rhetorica ad Herennium* (I 13): *id, quod in negotiorum expositione positum est, tres habet partes: fabulam, historiam, argumentum [...] argumentum est ficta res, quae tamen fieri non potuit, velut argumenta comoediarum* («Quello che consiste nel descrivere delle azioni comporta tre parti: il racconto leggendario, o "favola", la storia, la finzione. [...] La finzione è un racconto inventato, che però avrebbe potuto realizzarsi, e non riuscì, come il tema, o "argomento" delle commedie»). Il concetto e il vocabolo si specificheranno poi all'interno dei singoli campi epistemologici, tematizzandosi con valenze semantiche peculiari. L'accezione con cui *argumentum* è inserito in questo luogo del *Libro de Alixandre* sembra in qualche misura influenzata da quella della filosofia, in particolare della scolastica, che in più luoghi affiora quale probabile elemento della strumentazione culturale tipica dell'autore del *Libro*; per il legame dell'*argumentum* con la *probatio*, nell'ambito della controversia dialettica e oratoria, cfr. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972, pp. 398-400 (una definizione puntuale a p. 400: «*Probare* è chiaramente "portare argomenti in favore di una tesi che può essere provata", è il procedimento logico che utilizza l'*argumentum* e tende a identificarsi con esso»).

[17] S'intenderà: «le fondamenta (dell'universo)», «lo schema-base (di ogni realtà)».

[18] Le conoscenze del personaggio-Alessandro in campo astrono-

mico sono attestate anche in Alberic de Pisançon e in altre fonti medievali: è evidente il presupposto sottaciuto che esse gli derivino non solo da competenza acquisita mediante lo studio, ma dalle virtù divinatorie del suo vero padre segreto, il mago egiziano Nectanebo; sulla sapienza di Alessandro, «principe colto», cfr. Cary 1956, pp. 106 sgg., 290, 345; inoltre, per il passaggio dalle fonti classiche a quelle medievali, cfr. I. Michael, *The Treatment of Classical Material in the «Libro de Alexandre»*, Manchester 1970.

[19] Lett. «con pentimento».

[20] Alessandro appare in questo verso (nel quale conserviamo, traducendo, la rima imperfetta dell'originale), nei panni del liberatore dall'oppressione (*de premia*) del tiranno persiano, anziché in quelli più consueti dell'oppressore, del tiranno accecato dalla bramosia di potere; e questo tratto si lega ai numerosi altri che (caratteristica peculiare del *Libro de Alixandre*) delineano la sua grande liberalità: ved. Cary 1956, pp. 64 sgg., 85 sgg., 154 sgg., 179 sgg., 187 sgg., 209 sgg., 324 sgg., 358 sgg.; Michael, *The Treatment* cit., p. 60 sgg.

[21] Lett.: «una volta».

[22] Cioè di non aver dissipato il tempo e l'impegno profuso nell'insegnamento, sua vera «missione». Alessandro viene dichiarato buon allievo di Aristotele, così come in Alberic de Pisançon gli vengono attribuiti «buoni maestri» (v. 82).

[23] Così nel *Cantar* (o *Poema*) *de mio Cid*, v. 1987 (ed. C. Acutis, Torino 1986, p. 122), è detto *palafré de sazón* quello giunto al punto di maturità piena, che può esprimere tutta la sua focosità.

[24] Proprio nel senso in cui Dante parlerà di Virgilio (*Purgatorio* XVIII 2) come de *l'alto dottore*; evocandolo quasi sempre con la precisazione del possessivo (così in *Inferno* V 70 e 123; XVI 13; *Purgatorio* XXI 22 e 131). Nel verso successivo *Criador* gioca sul doppio senso di «Creatore» e «Pedagogo». Nell'ultimo *buen amor* varrà, come nel *Libro* di Juan Ruiz, anche al modo del provenzale *bos saber*, sinonimo di *fin'amors*.

[25] Che sarà, poi, il «cappuccio» legato alla *capa*, ricordato in altri luoghi del testo (cfr. *las capiellas* del v. 648d).

[26] *Bien honrrado* nel Ms. *P* (cfr. ed. Willis, p. 10); nell'ed. Nelson (p. 162): *bien lenguado*; con il Ms. *O* (Madrid, Bibl. Nacional, V. 5. 10.) hanno *bien letrado* le edd. Marcos Marín (p. 99) e Cañas (p. 146). Incomincia a questo punto un lungo discorso diretto (di cui traduciamo per ragioni di spazio solo una breve parte iniziale), nel quale Aristotele offre al suo pupillo una vera e propria «guida», un «galateo» relativo al comportamento richiesto a un principe «filosoficamente» educato, raffinato, colto; non dissimilmente, nei secoli futuri, il sapiente Erasmo da Rotterdam istruirà umanisticamente il suo pupillo, destinato ad essere incoronato imperatore come Carlo V (1530), con l'*Institutio Principis Christiani* (1515), nella quale si richiama esplicita-

mente il modello del rapporto Aristotele-Alessandro. A sua volta, in alcuni «avvertimenti e istruzioni» redatti per suo figlio, Filippo II, lo stesso Carlo trasmetterà per via dinastica questo sapere (cfr. *Istituzione del principe cristiano. Avvertimenti e istruzioni di Carlo V al figlio Filippo*, a cura di G. De Caro, Bologna 1969).

[27] *Grant clerecía*: ovvero «sapienza di alto livello», da *clericus*.

[28] L'ed. Nelson (p. 193) inverte la posizione di questo verso e del successivo, correggendo l'ordine (*c-b*) rispetto ai Mss. *P* ed *O*; seguiamo invece i due codici, con le edd. Willis (pp. 10-1), Marcos Marín (p. 99), Cañas (p. 147). Nel dire che «vorrebbe possedere l'*aguçia* del suo allievo», Aristotele legittima non solo la sapienza che ha trasmesso lui stesso, ma le naturali doti di acume del suo regale discepolo.

II 4. *Re Alessandro* 7434-773

* *Re Alessandro* (*Kyng Alisaunder*) è un romanzo di poco più di 8000 versi, composto nel XIII secolo da un autore sconosciuto proveniente dalla zona di Londra. Basato in sostanza sul *Roman de toute chevalerie* di Thomas of Kent, esso mostra tuttavia spiccate doti narrative indipendenti dalla fonte e una «cultura» che comprende sia l'epica che la lirica francese, l'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon, il *Roman de Thèbes*, il *Roman de Troie*, e la retorica illustrata nelle *artes poeticae* quali quelle di Giovanni di Garlandia, Matteo di Vendôme e Goffredo di Vinosalvo. Tre i Mss. principali nei quali il poema è giunto fino a noi: il Laud. Misc. 622 della Bodleiana di Oxford, del tardo XIII secolo; il Ms. Lincoln's Inn 150 (il foglio usato per la rilegatura è un documento incompleto in latino datato 7 novembre 1384); e, ma soltanto per gli ultimi 410 versi, l'Advocates' 19. 2. 1 della National Library of Scotland di Edimburgo (il famoso Ms. Auchinleck, confezionato a Londra verso il 1330), cui si aggiungono i cosiddetti «frammenti di St. Andrews» scoperti nel 1949 e provenienti dal medesimo Ms. Auchinleck (per uno studio completo della tradizione manoscritta, delle fonti, del posto che *Re Alessandro* occupa nella poesia del Medioevo inglese, cfr. la lunga e ottima Introduzione di Smithers II 1957). Il brano che qui si riproduce (vv. 7434-773 dal Ms. Laud Misc. 622 edito da Smithers I 1957) contiene l'intero episodio di Candace, particolarmente significativo nell'«educazione» di Alessandro. Il condottiero che tutto conquista, l'eroe epico che domina *Re Alessandro*, l'astuto dissimulatore che si presenta come «Antigono» e fa recitare a Tolomeo la parte di sé stesso, vi si trasforma infatti in cavaliere costretto ad apprendere le arti della cortesia e dell'amore, in uomo smascherato, messo a nudo e imprigionato dalla donna. Il primo passaggio è segnato dalla morte di Poro e dall'apparizione di Candulek, che viene a chiedere l'aiuto di Alessandro per riavere la moglie rapita dal duca Hirtan. Fin dalla scena dell'u-

dienza (vv. 7476-97), Alessandro diviene «dei cavalieri tutti [...] padre», colui che, pieno di virtù, raddrizza i torti, restaura l'onore perduto e abbatte i tiranni. Con slancio cavalleresco egli intraprende poi la spedizione contro Hirtan, entrando subito in una dimensione tutta «romanzesca» («cavalca per monti e per valli»). Assistiamo così, al termine dell'impresa, a un'altra scena di corte (vv. 7568-76), in cui Candulek, inginocchiato, ringrazia (Tolomeo, il finto Alessandro) e viene immediatamente fatto rialzare per partecipare al banchetto. La dimensione cavalleresco-cortese si amplia e si approfondisce in aura «romantica» ed erotica quando Alessandro (nelle vesti di Antigono) si reca a trovare la madre di Candulek, Candace, la bella regina che non desidera altro se non «far conoscenza» di lui e che di lui, pur non avendolo mai visto di persona, è innamorata. Immediatamente, si decide di inviarle «un segno d'amore», portato dallo stesso Alessandro che «rapido allora a cavallo / assieme a Candulek corre». Nell'incontro, avviene il secondo passaggio: non più sovrano, non più abile trasformista, Alessandro diventa cavaliere cortese sino in fondo. Candace, che al momento dell'arrivo dell'ospite passeggia cantando di Didone e di Enea – «come amor li guidò con briglia potenti» – lo abbraccia e subito dopo lo smaschera. A nulla valgono i dinieghi di Alessandro (vv. 7644-9): la donna lo conduce per splendide stanze fino alla sua camera da letto, e a lui che nel frattempo si è tolto l'arnese del guerriero (perdendolo, si direbbe, a pezzo a pezzo nel passare solo con lei di camera in camera), mostra una statua fatta a sua immagine e somiglianza. Eccolo infine, Alessandro! Assomiglia a quella statua, fatta scolpire da Candace quando egli non aveva alcuna intenzione di andarla a trovare, «quanto un centesimo all'altro»: catturato nei lacci femminei – ingannato da una donna come Adamo, Sansone, David e Salomone – la forza non gli vale più nulla e vano è il suo rimpianto per le armi. Unico riscatto possibile, l'amore: il «piacere», la «voglia» di lei, e il «sollazzo» di lui. Alessandro comprende, «e il volere fa della donna / sotto le coltri, in silenzio». Ora, l'eros completa veramente la sua conoscenza di «cavaliere»: il vincitore è vinto, il soggetto diviene oggetto. L'amore, però, tutto sublima in unione che non può condannare una delle due parti alla sconfitta. Così, adesso, l'uomo è assieme ospite e amante, Antigono e Alessandro. Quando poi Candido viene a denunciarne l'identità con l'intenzione di vendicare l'uccisione del suocero Poro, Candace ne difende la maschera con rigore inflessibile, minacciando l'impiccagione al suo stesso figlio. Soltanto dopo aver appreso questa ultima lezione, Alessandro può infine ripartire e raggiungere i suoi in India.

[1] Facen è il paese del fiume Phasis o Rion, che sfocia nel Mar Nero.

[2] Brye corrisponde al paese dei Bebrici (*Bebryces* nell'*Epitome* di Giulio Valerio) in Asia Minore.

[3] Il luogo, qui affiancato addirittura a Gerusalemme come meta di pellegrinaggi, non è stato identificato.

[4] «Vino alle spezie» traduce *pyement* dell'originale, che a esso accompagna anche semplice vino (*wyne*).

[5] *Wyne clarre*: «chiaretto» è il vino rosso leggero di Bordeaux.

[6] Il soggetto è Tolomeo (v. 7600), che chiama Alessandro col nome di «Antigono».

[7] «Inganno» traduce *gyle* dell'originale. Si noti l'intervento dell'autore dall'esterno a commentare la vicenda pochi versi prima che Candace smascheri il finto Antigono.

[8] Saba è menzionata altre volte in *Re Alessandro* (in particolare al v. 6378 come città dell'Etiopia orientale in cui abitano i «Macrobii» e da cui «Sibilla la saggia» partì per andare a trovare Salomone; cfr. la lunga nota di Smithers II 1957, pp. 141-2). È significativo che Candace venga qui implicitamente associata alla regina di Saba di *1 Reg.* 10.

[9] «Lascia stare!» traduce il familiare *Do way!* con il quale Candace interrompe i saluti pseudo-diplomatici di «Antigono», sgonfiando d'un colpo la finzione che Alessandro ha mantenuto fin dall'inizio dell'episodio (v. 7454 sgg.).

[10] «Splendide» traduce *of nob[l]eys* (letteralmente, «di distinzione», eccellenti, magnifiche) dell'originale. Nella descrizione dei «quartieri», si noti la storia di Troia dipinta sulle pareti, le travi di bronzo, le finestre di «vetro prezioso» (non necessariamente cristallo: il vetro era, nel Medioevo, già abbastanza prezioso in sé), e i «pinnacoli» d'avorio.

[11] «Centesimo» traduce *peny* dell'originale. La frase, comune in inglese, vale l'espressione italiana «come due gocce d'acqua».

[12] La lista di personaggi biblici ingannati dalle donne è un *exemplum* assai diffuso nel Medioevo. Gli stessi nomi ricorrono, come nota Smithers, in *Sir Gawain e il Cavaliere Verde* (a cura di P. Boitani, Milano 1986, p. 125), vv. 2416-9, dove Gawain li usa per consolarsi di essere stato «ingannato» dalla Castellana.

[13] «Piacere» traduce, come «voglia» al v. 7717, *baundon* dell'originale. L'insistenza su questo termine, come su *solas* al v. 7711 e su *play* al v. 7723 – letteralmente, «sollazzo» e «gioco», «divertimento» – è deliberata.

[14] Preferisco mantenere la crudezza letterale dell'originale, che vuol dire, per estensione, anche «pazzo».

[15] Mantengo di proposito «a choger», variante anglo-normanna di «à coucher!», «a letto!», presente nel Ms. Laud Misc. 622, sulla quale cfr. la nota di Smithers II 1957, pp. 154-5.

[16] È la fonte principale del poeta, il *Roman de toute chevalerie*.

II 5. Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 64-90

* Il testo è tratto dall'ed. Colker 1978, pp. 40-1.

Inseriamo intenzionalmente sotto la rubrica *Alessandro e la conoscenza* uno degli episodi più straordinari per allusività e nel contempo più rari di tutta la tradizione medievale relativa ad Alessandro, che lo lascia cadere. E ciò avviene con ogni probabilità perché si tratta di un evento di alta densità mitografica, strettamente connesso alle categorie epistemologiche e antropologiche più radicalmente «greche» e «pagane», e quindi difficilmente allegorizzabile in chiave cristiana, così centrato come è sull'idea di un fato che non si lascia ridurre a ragione. L'episodio, reso celebre nella cultura classica, all'epoca di Claudio e di Vespasiano, dalle *Historiae* di Curzio Rufo (III 1,11-8, fonte principale di Gualtiero di Châtillon), venne ripreso nel II secolo d.C. da Giustino (cfr. specialmente XI 7,3-4; 13-6). Se Curzio Rufo introduceva la riflessione sull'esercizio di scioglimento come prova iniziatica e fatale, Giustino insistette su un elemento con ogni probabilità già annesso dagli storici greci coevi al Macedone: l'ansia di conquistare Gordio non sarebbe stata legata solo a pura bramosia di potere (*cuius urbis potiundae non tam propter praedam cupido eum cepit*: Giustino, XI 7,4), ma si giustificherebbe proprio con la notizia della profezia che legava lo scioglimento del nodo gordiano alla conquista dell'Asia. Infine Plutarco, *Alex.* 18,2 sgg. ricorrendo al verbo ἀμηχανέω («essere privo di mezzi, di risorse», e anche «trovarsi nell'imbarazzo, nell'incertezza») sottolineò come, spuntata l'arma della logica, Alessandro si trovasse di fronte al nodo dai capi «oscuri», «senza uscita», «ciechi» (τυφλαί... ἀρχαί) si riconoscesse di colpo privo di strumenti intellettuali, di μηχανή (vocabolo che genera il latino *machina*: «macchina», «ordigno», «espediente», «arte», «abilità»). Lui, abile artefice di μηχαναί, sapiente ingannatore, riconosce per tempo d'essere stato ingannato dal desiderio di conquista e dal fato. Non può salvarsi che con l'arma della μῆτις, l'intelligenza astuta, pericolosa, molteplice e inafferrabile, sopraffina e pre-razionale, la spigliatezza mentale che sconfina nella smaliziata finzione, nel senso dell'opportunità, nella previsione sagace e intuitiva: virtù tipica degli animali come la volpe e il polipo (ma Ulisse è πολυμῆτις e πολύτροπος, polipesco, dalle infinite risorse), dei cacciatori e pescatori, dei naviganti, degli oratori, dei politici (cfr. l'ormai classico studio di M. Detienne e J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1978, in particolare pp. 211-74: *Il cerchio e il legame*). Alessandro è uno scioglitore di destini e di legami politici, antropologici, simbolici, ed è anche un legatore, giacché unisce ovest ed est, alto e basso, cielo e terra, Grecia e mondo. È un tagliatore di nodi, e un nodo egli stesso. È anzitutto un ambiguo scioglitore di ambiguità, un enigmatico risolutore di enigmi. Risolvendo l'enigma

del nodo, Alessandro scioglie in primo luogo il nodo che lo lega al ruolo di figlio del re di Macedonia e di allievo di Aristotele: diviene signore del mondo perché impara a individuare «confini» (πείρατα) entro cui riordinare l'illimitato/illimitabile (ἀπείρατον), che impedisce teoricamente e nella prassi qualsiasi «superamento», qualsiasi «scioglimento».

Quando scioglie il nodo, Alessandro restituisce senso al pensare e all'agire, e quindi può superare i «confini» stessi, trasferire nell'azione politico-militare i termini di una politica che non può coincidere con la logica, né con la dialettica, né con la retorica. Alessandro applica mirabilmente, così facendo, proprio l'insegnamento appreso dal grande maestro nel *Peripaton*: offre al problema uno *scioglimento* (λύσις). Già nella filosofia greca pre-socratica è un enigma il *problema*: «parola che in origine significa ostacolo, qualcosa gettato in avanti, che si proietta, per esempio come un promontorio» (G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano 1974, p. 48; dello stesso Colli si veda anche l'Introduzione a *La sapienza greca* I. *Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma*, Milano 1977, pp. 15-48). Sciogliendo il nodo Alessandro sceglie fino in fondo sé stesso, si propone come interprete dell'enigma, sostituendosi a esso: giacché l'enigma rappresenta «l'origine remota della dialettica» (Colli, *La sapienza greca* I cit., p. 48), diviene, sulla scia del suo maestro Aristotele, il più alto dialettico, capace di sfidare e superare il fato «fingendo» di «adempierlo», e di tradurre l'arte della logica nell'arte della conquista: di questo universo, e di qualsiasi altro (su tutto questo cfr. Bologna 1996, pp. 182-216).

[1] L'anafora dell'avverbio locativo (*hic*), con la sua triplice iterazione, ribatte sulla centralità storiografica di quel luogo esotico, descritto nei dettagli mediante l'intrusione di una vera e propria scheggia di enciclopedismo geografico. Ma da qui in avanti, come s'è detto, Gualtiero si appoggia direttamente e letteralmente, anche nei dettagli, alla sua fonte principale, le *Historiae* di Curzio Rufo, III 1,12 sg.: *Gordium nomen est urbi, quam Sangarius amnis praeterfluit pari intervallo Ponticо et Cilicio mari distantem. Inter haec maria angustissimum Asiae spatium esse comperimus, utroque in artas fauces conpellente terram* («Gordio si chiama la città, costeggiata dal fiume Sangario, a uguale distanza dal Ponto Euxino e dal mare di Cilicia. È noto che è tra questi due mari che l'Asia è più stretta; ciascuno di essi fa pressione sulla terra che diventa un istmo ristretto»).

[2] Il destino dell'Asia «si lega», letteralmente, al carro gordiano mediante il nodo inestricabile: per questo esso è detto *fatalis*: «voluto dal destino», «destinato, decretato», ma anche «funesto», «pericoloso».

[3] «Trovare il bandolo» rende *reperire caput*, lett. «trovare il capo». Qui la narrazione dell'episodio lascia trapelare un suo intrinseco senso anche filosoficamente complesso: Alessandro, che «viene a

capo» di una situazione «senza capo né coda», «sciogliendo» un nodo problematico «irresolubile».

[4] *Series* vale «catena, concatenamento, sequenza, consecuzione»; lo stesso fato ha, ed *è*, una catena robusta, rigida, salda, tenace (*tenax*): un doppio della corda che annoda inestricabilmente il giogo al carro fatale.

[5] Per Alessandro, come per qualsiasi altro uomo, l'adempimento del fato non è una possibilità, una traccia aperta verso il futuro, ma un dovere: per questo il verbo utilizzato da Gualtiero (Curzio Rufo, III 1,16, dice solo: *Asiae potiturum*) è *debere*, non «potere».

[6] Anche qui Gualtiero rispetta letteralmente il testo di Curzio Rufo (III 1,16: *cupido incessit animo sortis eius explendae*), facendo della *cupido* un soggetto più autonomo e attivo, e di Alessandro quasi un oggetto appunto «mosso» dalla bramosia di adempiere (cioè «completare, riempire»: ma anche, con sfumatura leggera rispetto all'*explere* originale, «sostituire, supplire», o «riparare») il fato.

[7] Il nodo è un nemico, con lui Alessandro ingaggia una vera e propria lotta come farà in Asia con i mostri: è un duello all'inizio impari, la cui arma è per l'eroe macedone la μῆτις (cfr. il lat. *ars*, alla lettera «arte»), e per il nodo l'indefettibilità del fato prescritto. Per questo la battuta conclusiva sintetizza splendidamente l'idea che il nodo corrisponda, alla lettera, a un enigma, e che non conti affatto il mezzo con cui si perviene in pratica alla soluzione di quel problema, risultando fondamentali solo lo *scioglimento* in sé, e quindi l'*adempimento* del fato, e valendo il *taglio* come uno scioglimento.

[8] Rispettando la sentenza ambigua di Curzio Rufo (III 1,18: *«Nihil [...] interest quomodo solvantur», gladioque ruptis omnibus loris oraculi sortem vel elusit vel implevit*, «"Non importa affatto il modo in cui [i nodi] vengono sciolti", e avendo tagliato con la spada tutte le cinghie o eluse la predizione dell'oracolo, o la realizzò»), Gualtiero sostituisce al «taglio» (*ruptis... loris*) un vero e proprio «scioglimento» (*resolvit*), e corregge lievemente, con un gioco fonetico non etimologico che cerchiamo di conservare nella versione italiana (*elusit/reclusit*), anche il dubbio dello storico antico: per lui Alessandro, vero *trickster* cosmogonico operatore di variazioni sostanziali nella storia in quanto capace di ingannare lo stesso fato, «elude» il destino, o forse «lo svela, aprendolo»... anche per questa ragione intendiamo come ipallage il nesso *tacitae enigmata sortis*, riferendo l'aggettivo, nella versione, all'enigmatico nodo, piuttosto che alla *sors*. Si noterà che, sensibile agli etimi oltre che agli effetti fonetici, il medievale Gualtiero accosta *sortem* a *forte* (da *fors sit*: «se si darà il caso, se la sorte si manifesterà»).

II 6. Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* II 153-217

* Il testo è tratto dall'ed. Colker 1978, pp. 44-7.

Questo brano, che segue di poco la descrizione del taglio del nodo di Gordio, viene inserito a questo punto del nostro mosaico, perché ci sembra rappresentare in maniera interessante e curiosa un'intrusione scientifico-enciclopedica entro lo schema storiografico-romanzesco. Di speciale rilievo è poi il collegamento fra il tema della malattia e quello della fortuna. Fra le realtà che Alessandro impara a conoscere durante il suo viaggio di conquista dell'Oriente c'è quella delle *complexiones* naturali, del rapporto fra il micro- e il macrocosmo, dell'influenza che gli elementi e i fluidi interni ed esterni esercitano sul corpo, sull'anima e sullo spirito dell'uomo: e quindi anche di lui, eroe sovrumano che appare qui più che mai umano, molto umano, con tutte le debolezze, le crisi, anche le malattie, che minacciano la nostra fragile natura. L'origine fulminea di una polmonite (o forse di un volgare raffreddore) si amplifica in questi versi inattesi di Gualtiero, realistici ma sapienti di dottrina scientifica, sino a far cenno con mossa quasi allegorica all'umana fralezza, al volto terribilmente minaccioso del fato prescritto che si cela nei minimi gesti quotidiani, nelle occasioni più semplici, anche meschine, incommensurabili con l'altezza dell'ingegno o del coraggio dell'eroe, ma abbastanza forti, nella loro ridicola banalità, da sconfiggere perfino il conquistatore del mondo, che si pretendeva figlio di dio. Sul tema delle «reali» malattie patite da Alessandro cfr. M. Bertolotti, *La critica medica nella storia – Alessandro Magno*, Torino s.d.; sul tema anche metafisico della malattia come minaccia di morte, dimostrando la totale, tragica umanità anche di un eroe quale Alessandro, si soffermeranno per tutto il Medioevo predicatori, enciclopedisti, autori e collettori di *exempla* allegorici. Anzitutto Seneca (*Ep.* 59,12) riferisce un aneddoto storico, secondo cui Alessandro rimase ferito da una freccia, durante l'assedio posto a una città indiana; di fronte al dolore, l'eroe si trova a riflettere sulla natura umana, e sul proprio essere umanamente sottoposto ai rischi di dolore e di morte: *Deinde cum represso sanguine sicci vulneris dolor cresceret et crus suspensum equo paulatim obtorpuisset, coactus apsistere «Omnes», inquit, «iurant esse me Iovis filium, sed vulnus hoc hominem esse me clamat»* («Quindi, bloccato il sangue, il dolore della ferita ormai asciutta si fece più profondo, e la gamba, a cavalcioni sulla groppa, a poco a poco si addormentò; costretto a rinunciare, disse: "Tutti giurano che io sono figlio di Giove, questa ferita mi proclama invece semplice uomo"»). Commenta Seneca, allegorizzando pareneticamente: *idem nos faciamus. Pro sua quemque portione adulatio inflat* («e noi facciamo lo stesso. L'adulazione gonfia ciascuno nel suo ambito»). Un racconto simile, più dif-

fuso e dettagliato, si trova in Curzio Rufo (VIII 10,27), al quale secondo S. Dosson, *Étude sur Quinte-Curce*, Paris 1887, p. 31 sgg., si ispirò direttamente Seneca, per quanto il commento sia nelle *Historiae* meno insistito sugli aspetti morali e allegorici, e apra la via alla narrazione di Gualtiero che probabilmente ne deriva (*dixisse fertur se quidem Iovis filium dici, sed corporis aegri vitia sentire*). Nello *Speculum Historiale* Vincenzo di Beauvais riprese alla lettera il passo di Seneca (*Huius vulneris dolore cum angustiaretur, dicebat: «Omnes me iurant Iovis esse filium; hoc vulnus hominem esse clamat»*: IV 51, ed. Douai 1624, p. 131), e il raccontino morale ebbe successo, grazie alla diffusione dell'enciclopedia di Vincenzo (ricordiamo almeno la *Tabula exemplorum*, ed. J.T. Welter, Paris 1926, *exemplum* 285, p. 76: *Item Alexander rediens de bello dixit: «Omnes homines dicunt me esse filium Iovis, sed hoc demonstrat vulnus me esse hominem». Sic homo considerans suam miseriam discit humiliari*). Quanto alle notizie relative alla cultura medica, noteremo che già Empedocle scriveva (fr. B 105 Diels-Kranz; cfr. *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, Bari 1969, p. 405) che «Nei flutti del sangue pulsante è nutrito [il cuore], / dove principalmente è ciò che gli uomini chiamano pensiero; / per gli uomini, infatti, il sangue che circonda il cuore è il pensiero».

[1] Sulle rive del fiume *Cignus*, di cui si è parlato nei versi precedenti. Per quanto riguarda la numerazione dei versi che seguono, va precisato che l'editore critico, Colker, espunge, relegandoli in apparato, i due versi (155-6) che mancano nei codici *EGHMOSBP*, sui primi sei dei quali è fondata la sua edizione.

[2] Il secondo emistichio è rifatto su Lucano, V 2: *in Macetum terras miscens adversa secundis* (che si riverbera anche sui versi che seguono: cfr. *ibid.*, v. 180 sgg.).

[3] L'intera descrizione della calura estiva nelle pianure del favoloso Oriente trae ispirazione dalle *Georgiche* di Virgilio, specie dei libri I-III, e da più luoghi di Ovidio (*Fasti* e *Metamorfosi*) e della *Tebaide* di Stazio (cfr. Colker 1978, p. 44, apparato).

[4] Ancora un'imitazione (sempre con identica collocazione in clausola di verso) d'una cadenza di Lucano (III 203), nell'elenco degli alleati di Pompeo: *gelido tellus perfusa Caico*.

[5] La glossa a questo luogo del codice viennese (Ms. Nationalbibl., 568; Colker 1978, p. 378), dovuta a uno studioso sempre curioso e dotto in ambito scientifico e medico-naturalistico, spiega, con la consueta leggera digressione para-etimologica: *Arterie sunt vene pulsative, que constricte fuerunt in Alexandro, vel arterie sunt foramina gutturis scilicet fauces, et dicuntur arterie quasi arte aeris vie. Spiritus vero Alexandri non habuit liberum exitum per illas, unde infirmatus est Alexander* («Le arterie sono vene pulsanti, che in Alessandro subirono una compressione, ma sono "arterie" anche le aperture del canale della gola, ossia le "fauci": sono dette "arterie" perché paiono "vie

strette", *artae*, in cui passa l'aria. Lo spirito di Alessandro, dunque, non riuscì a trovare libero sfogo attraverso esse, e Alessandro per conseguenza si ammalò»). La clausola versale (*corpusque reliquit inane*) deriva dalla fusione di due emistichi tratti dalle *Metamorfosi* di Ovidio (II 621: *corpus inane*; V 136: *corpusque exsangue reliquit*). Il contrasto freddo/caldo e la circolazione pneumatica sono alla base di questa sottile interpretazione del banale raffreddamento di Alessandro. Sulle vene e in generale sui sistemi vascolari «ippocratici» cfr. C. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin 1899, pp. 57-80 e I.M. Lonie, *The Hippocratic Treatises «On Generation», «On the Nature of the Child», «Diseases IV»*, «Ars Medica», Abt. II, Bd. 7, Berlin-New York 1981, pp. 87-97. La distinzione fra sistema di vene e sistema di arterie, ignota a Ippocrate e ad Aristotele e al suo allievo Diocle, fu introdotta da Prassagora, che attribuì al primo la circolazione sanguigna, al secondo quella dello *pneuma*; Erofilo e la sua scuola attribuirono speciale valore alla distinzione fisiologica e funzionale dei tre sistemi di vene, arterie, nervi (cfr. M. Vegetti, «Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica», in *Storia del pensiero medico occidentale* I. *Antichità e Medioevo*, a cura di M.D. Grmek, Bari 1993, pp. 73-120, in particolare 81 sgg. e 91 sgg.). Galeno («L'utilità delle parti» VI 7, in *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Torino 1978, p. 447 sgg.) si sofferma sul cuore come «una sorta di focolare o sorgente del calore innato», e sugli «orifizi» attraverso i quali i fluidi vitali circolano nel corpo umano. Quanto alle incisioni che devono essere prodotte nei canali adduttori dei fluidi, già Ippocrate parlava di quelli utili ad allentare la pressione nelle vene, da cui si generano malattie e dolori (cfr. p. es. «La natura dell'uomo» 11, in *Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, Torino 1976[2], p. 447). Per il rapporto fra *interno* ed *esterno* del corpo nell'epistemologia medievale, e per la serie di «porte», «pertugi», «vie di transito», «ponti», attraverso i quali gli spiriti possono fuggire, ved. M.-Ch. Pouchelle, *Corpo e chirurgia all'apogeo del Medioevo*, trad. it., Genova 1990 (in particolare pp. 177-228).

[6] Il glossatore del codice viennese commenta qui: *Vitalis calor interclusus in quo manet vita, inter cutem et carnem clausus* (Colker 1978, p. 378).

[7] L'appellativo (lett. «fiore dei giovani») deriva direttamente da Virgilio (*Aen.* VII 162: *primaevo flore iuventus*), ma potrebbe essere ricondotto all'ambiente cortese e all'ideologia della *juventus*, che sarà la provenzale *joven*, spazio culturale di *ardimen*, di *joi*, di *foudatz* legate all'imprese militari, ma poi anche alle lente, sottili procedure iniziatiche d'affinamento interiore del *servitium amoris*, cioè all'ideologia e alla prassi letteraria e comportamentale della *fin'amors*. Cfr. da ultimo, M. Mancini, «Cortigiani e cavalieri-predoni», in *Metafora feudale. Per una storia dei trovatori*, Bologna 1993, pp. 13-62. Si noterà

che al v. 178, con puntuale ripresa della chiave metaforica, la falce di fortuna «miete» i *florentes principis annos*.

[8] È interessante, ancora una volta, seguire il ragionamento del postillatore viennese, un tedesco della seconda metà del XIII secolo, dunque, contemporaneo della grande cultura universitaria a Parigi e a Bologna (specialmente numerosa era, in quest'ultimo *studium*, la *natio germanica*): *Hic faciunt iuvenes invectionem contra Fortunam quia Fortuna hucusque servaverat Alexandrum, modo delinquit ipsum, quia putabant antiquitus quod omnia a casu et a fortuna evenirent* («Ed ecco, i giovani lanciano insulti contro la Fortuna, giacché fin qui la Fortuna aveva protetto Alessandro ed ora invece lo abbandona: in antico, va detto, si credeva che tutto derivasse dal caso e dalla fortuna»: Colker 1978, p. 378). Fortuna, in perenne conflitto con Virtù nelle interpretazioni classiche e cristiane di tipo moraleggiante, è spesso contrastata da Eracle, che riceve per questa ragione l'appellativo di *domitor Fortunae* (alternativo a *Vitiorum domitor*: egli batte il vizio o il caso con la stessa frusta, nell'iconologia medievale e moderna: cfr. R. Wittkower, «Occasio, Tempus, Virtus», in *Allegoria e migrazione dei simboli*, trad. it., Torino 1987, pp. 188-207). Fortuna è «malvagia» perché irriverente, imprevedibile, imprendibile, indomabile, sulla sfera che rappresenta la sua *sedes rotunda*, come si legge ancora sul frontespizio del *Liber de sapiente* di Charles de Bovelles (1511) (trad. it. *Il libro del sapiente*, a cura di E. Garin, Torino 1987, p. 7). E più tardi Alain Chartier (1386-1449 circa) canterà in un suo *rondeau*: *Par long temps j'ay nagié en l'onde / de la cruelle mer parfonde / de Fortune, qui par son sort / m'a mené jusques a ung port / le plus maudit de tout le monde* («A lungo ho navigato sull'onda / del crudele mare profondo / di Fortuna, che con la sua sorte / m'ha condotto nel porto / più sventurato di tutto il mondo»); cfr. H.R. Patch, *Fortuna in Old French Literature*, Northampton, Mass.-Paris 1922, p. 31.

[9] Nella mitologia greca, insieme con Aletto e Megera, Tesífone o Tisífone (Τεισιφόνη) è una delle furiose Erinni, vendicatrici dei delitti di sangue (così inseguono, perseguitandolo, Oreste, assassino della madre Clitemnestra); spesso la si raffigurava con il capo coperto di serpenti. Nella tradizione classica e medievale Fortuna viene rappresentata soprattutto come una bella fanciulla leggera e volatile. Qui la si raffigura come mostro sanguinario.

[10] La falce non è fra gli attributi consueti di Fortuna, mentre appartiene alla strumentazione iconica della Morte, (però anche di Cerere, e quindi della Fecondità); cfr. L. Galactéros de Boissier, «Images emblématiques de la Fortune. Eléments d'une typologie», in *L'Emblème à la Renaissance*, Paris 1982, pp. 79-125; si occupa dell'emblematica barocca, ma è utile anche per l'epoca medievale il ricchissimo libro di J. Kirchner, *Fortuna in Dichtung und Emblematik des Barok*, Stuttgart 1970. Si veda anche C. Bologna, *Immagini di Fortu-*

na. Pensiero, arte e letteratura fra antico e moderno, Firenze 1995 (con bibliografia). Per le accezioni del vocabolo C. Wulff, *ThlL* VI 1913, coll. 203-6, s.v. «falx».

[11] La «cecità» di Fortuna, altrimenti rappresentata mediante una benda o un ciuffo di capelli sugli occhi, è (al pari della ruota fatta girare senza interruzione) carattere fondamentale del personaggio, legandosi alla casualità delle scelte, dei percorsi, delle improvvise oscillazioni di cui essa è preda: un'amplissima storia iconologica documenta questa vicenda semantica e figurale.

[12] Nel senso di *vis, potestas, facultas*, che identifica nell'*exercere ius* l'atto che concretizza le capacità operative entro lo spazio funzionale e giurisdizionale di ciascuna delle divinità di un *pantheon* politeistico. Per l'accezione di *ius* cfr. A. Primmer, *ThlL* VII 1970-79, coll. 678-700 (in particolare 689 sgg.), s.v. «ius».

[13] Anche la «mobilità» di Fortuna è legata alla sua instabilità, all'inafferrabilità della fanciulla bendata, o con il ciuffo sugli occhi. Raffigurano questa categoria, nell'iconografia tradizionale, soprattutto la sfera su cui Fortuna sta in bilico e la ruota che ella fa girare, e sulla quale stanno in bilico uomini di diverso stato, che ora cadono ora riprendono stabilità: cfr. Bologna, *Immagini di Fortuna* cit., pp. 17 sgg. e 51 sgg. (anche per la bibliografia).

[14] L'impedimento alla circolazione dello spirito, per la chiusura dei *meati*, causa «malattia»: lo scioglimento di questo blocco restituisce sanità.

[15] Secondo il primo grande enciclopedista medievale, Isidoro di Siviglia (*Etymologiae* IV 9,13), i medici chiamavano *cretici* (poi *critici*) *dies* i giorni cruciali nei quali si decideva l'esito della malattia (*ex iudicio infirmitatis hoc nomen impositum est, quod quasi iudicent hominem, et sententia sua aut puniant aut liberent*: «questo nome fu imposto pensando al "giudizio" intorno alla malattia, quasi che [i medici] debbano "giudicare" un uomo, e condannarlo o assolverlo con la loro "sentenza"»): il richiamo è, correttamente, al greco κρίνω «giudico», «decido», che genera l'agg. κριτικός «atto a giudicare, decisivo», «giudice, critico», da cui deriva il lat. *criticus*. Al verbo greco si lega altresì *cerno* (supino: *cretum*); da qui anche *discrimen* «segno distintivo, differenza»: appellativo che in altro luogo di Gualtiero (cfr. p. 252, III 5 = *Alexandreis* IX 178) ritroveremo applicato allo stesso Alessandro (*discrimen rerum*).

[16] Come il Palinuro di Virgilio (qui fonte diretta di Gualtiero), che nell'ultimo verso (871) del quinto libro dell'*Eneide* viene pianto perché *nudus in ignota [...] iacebi[t] harena* (la *laus* sarà, ovviamente, la lode funebre, ma anche il canto poetico che esalta le lodi dell'eroe sulla sua tomba).

[17] In questo finale d'episodio riemerge vivacissima, dopo l'improvviso balenìo del cosmo e del *pantheon* pagani nel discorso di For-

tuna, la sensibile, curiosa attenzione tutta medievale di Gualtiero per la scienza medica.

[18] In questo luogo la numerazione dei versi, corrispondente a Colker 1978, p. 47, scarta il v. 214, posto in apparato perché non trasmesso dai codici-base del testo critico, *EGHMOSBP*. In questo verso e nei successivi Alessandro è presentato nei panni un poco eroici, un poco melodrammatici del conquistatore che con fierezza chiede di riottenere la salute, affidandosi ai medici anziché alla sorte, solo perché deve combattere: giacché dà più valore alla guerra che alla vita stessa, e riprende nelle sue mani il gioco di quel fato che la Fortuna avversa sembrava imporgli.

III 1. *Le guerre di Alessandro* XXVII 5753-803

* Al termine di questo brano, i Mss. de *Le guerre di Alessandro* si interrompono. Alessandro ha ormai conquistato il mondo intero e presto incontrerà la morte per avvelenamento. Questo è dunque il punto più alto da lui raggiunto nella sua fulminante carriera terrena. È, quindi, il momento della sua glorificazione. Per essa, viene edificato nel centro dell'impero più antico, a Babilonia, un trono cui contribuiscono tutte le ricchezze del mondo. La struttura è un meraviglioso coacervo tardoantico, orientaleggiante, gotico e barocco, fatta d'oro e di pietre preziose, con il seggio aureo, in alto, sorretto da pilastri e da statue e sormontato da un «tabernacolo» o «cupola» in cima al quale risplende un fiammeggiante carbonchio. Il dodici (la «dozzina») regna sovrano come unità di misura del trono (altezza, scalini, immagini). Dodici sono le statue che raffigurano i «principi» di Alessandro (tanti quanti gli apostoli e i paladini di Carlo Magno). Campeggiano poi sul tutto i nomi (alti ciascuno sei piedi e intagliati a sei a sei sulle piastre in cima ai pilastri), delle province che costituiscono l'impero di Alessandro. Qui, la fantasia del poeta delle *Guerre*, che ha già preso fuoco nella descrizione dei particolari strabilianti del trono, si scatena. L'elenco contiene all'incirca un terzo di nomi nuovi rispetto a quelli della *Historia de preliis*, ma, soprattutto, è riordinato secondo le lettere iniziali di ciascun nome. L'allitterazione – la tecnica costruttiva di questa poesia – diviene dunque organizzazione del mondo, rappresentazione della terra: compresa tutta fra la lettera *P* che apre e chiude la lista.

[1] I nobili sono le monete d'oro «puro» coniate per la prima volta verso la metà del Trecento e menzionate altrove nel poema (vv. 3460, 3801, 4805), che non può quindi essere anteriore a tale periodo.

[2] «Nauseerebbe» traduce *wald... wlated* dell'originale, letteralmente «avrebbe disgustato». Si noti come l'allitterazione (*wald*, *wee*,

welth) conduca il poeta, pieno di entusiasmo nella descrizione delle «meraviglie» del trono, a un (qui) inatteso disprezzo della ricchezza e quasi all'indicazione semi-ironica del cattivo gusto cui è improntata tutta la costruzione.

[3] «Rosso», nell'originale *chasse*, traduce il latino *rubicundus*. Duggan-Turville Petre 1989, p. 191, nota 468, collegano il significato della parola al colore della peonia.

[4] *Bely-blind* dell'originale è associato con il gioco della mosca cieca.

[5] I versi 5779-80 non sono del tutto chiari; essi non hanno corrispondenza nell'*Historia* latina.

[6] L'elenco comprende regioni e luoghi dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, da nord a sud e da ovest a est, senza preoccupazioni per la verosimiglianza e mescolando piani temporali e culturali diversi (l'impero romano; la Caldea, Canaan e forse la Pentapoli della Bibbia; Artois, Bordeaux, Granada), nonché paesi cari all'immaginazione come quello delle Amazzoni, e altri che non sono identificabili.

[7] La Panfilia è la regione costiera dell'Anatolia meridionale.

[8] Rendo con Ermènia, per rispettare l'allitterazione dell'originale, la parola che vuole evidentemente indicare l'Armenia.

[9] «Bassa» traduce *Baxe*, regione o luogo non identificati; in una delle versioni latine della *Historia* si trova *Boxus*.

[10] Ramis non è stata identificata. La Romània con cui traduco, per esigenze di ritmo, il *Romayn* dell'originale, vuole in realtà dire l'intero impero romano.

[11] «Turbe» traduce *heeris*, «moltitudini». L'allitterazione del verso sulle *h* (*Hungry, haythen*) conduce Duggan-Turville Petre 1989 a leggere *heeris* per il *beeris* del Ms. Ashmole 44. È ovviamente impossibile rendere questa allitterazione in italiano. La Spagna è «pagana» perché in mano ai Mori.

[12] Femmenìa è il paese delle donne, cioè delle Amazzoni.

[13] Al v. 239 del poema, *Ascolon* traduce il latino *Ascaloniam*, una città dell'Africa settentrionale. L'*Ascalioun* di questo verso potrebbe essere la stessa città. L'*Arcagee* dell'originale, altrimenti non identificabile, dovrebbe indicare l'Arcadia.

[14] Pentapoli o, in termini classici, la parte più fertile della Cirenaica; oppure, secondo *Sap.* 10, 6 (richiamata da Duggan-Turville Petre 1989), la zona in cui, *descendente igne*, la divina Sapienza liberò «un giusto» (Lot) dallo «sterminio degli empi», cioè quella di Sodoma e Gomorra (*Gen.* 19,1-29).

III 2. *Poema abecedario*

* Così pervasivo da intridere ogni spazio fisico, simbolico, letterario, mentale della cultura del Medioevo, il personaggio-Alessandro pene-

tra, con questo poemetto, *nel cuore dell'alfabeto*. La forza della sua figuralità assorbe il pensare-per-scrittura capillarmente, attraverso le lettere della serie alfabetica (incompleta: solo fino alla *I*) e s'imprime nella memoria mediante la cadenza delle lettere iniziali, l'*ABC* insegnato e appreso nelle scuole. Questo personaggio-conquistatore, già totalmente *inscritto* nella memoria della Grecia e dell'Oriente, conquista *per forza di scrittura* anche l'universo occidentale attraverso il più canonico dei percorsi d'una civiltà come quella carolingia (il testo parrebbe fissato entro il IX secolo, pur derivando, a quanto pare, da un originale greco-ellenistico più antico), proiettata verso l'orizzonte della *scritturazione totale*, e che a ogni modo esalta l'energia profonda dello scrivere, intellettuale ma altresì fisica, e persino magica. È la via della *scuola d'alfabeto* che Alessandro percorre, per far suoi sia i dotti sia gli incolti: scalzando così anche in Francia, in Italia, in Spagna e in Germania gli altri eroi della «storia antica», sentiti tutti (e da ora anche Alessandro) come padri fondatori del proprio esserci attuale, germi inaugurali d'un tempo nuovo che lega l'antico al moderno, in una *translatio studii* coincidente con il percorso della *translatio imperii*. Proprio perché il potere, nel suo spostarsi e consolidarsi in luoghi diversi, nel suo mantenersi sempre uguale e però sempre diretto altrove, ha bisogno dello studio e della scrittura-lettura per garantire consenso e memoria, continuità e innovazione, l'*occupazione dell'alfabeto e della scrittura* da parte di Alessandro è la sua conquista più allegorica e duratura. Il breve testo (probabilmente 27 versi nell'originale, solo 24 trasmessici da un unico manoscritto), proveniente dalla Francia del nord (come ha dimostrato D. Norberg, *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Stockholm 1954, pp. 71-81) piuttosto che dall'Italia settentrionale, come in precedenza si riteneva, è organizzato secondo la doppia logica della narrazione-sintesi di tipo micro-enciclopedico e della scansione acrostico-alfabetica. Ogni strofe, di tre versi rimici che imitano il settenario trocaico (otto – ∪ + sette – ∪ nella rappresentazione di Strecker), ma tendenzialmente (difficile dire se anche originariamente, o solo a causa di errori di trasmissione) anisosillabici, cioè dalla misura oscillante, è aperta da una lettera alfabetica, a partire dalla *A* in avanti; e i luoghi corrotti si evidenziano quindi per le lacune inammissibili.

Il testo che seguiamo è quello edito da Dag Norberg nel 1954, che riprende e corregge l'edizione curata da K. Strecker per i *MGH* IV, Berlin 1923, pp. 600-1, la quale a sua volta superava quella di F. Zarncke, *Ueber das Fragment eines lateinischen Alexanderliedes in Verona*, Leipzig 1877 (Berichte über die Verhandlungen der Königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Classe I-II), pp. 57-69. Lo stato del testo, profondamente corrotto nell'unico testimone conservato (Verona, Bibl. Capitolare, Ms. LXXXVIII [83], del IX secolo, fol. 64^r; riporta solo i primi tre versi

un altro Ms., oggi nella Bibl. Apostolica Vaticana, Reg. lat. 195, fol. 50v, *alia manu saec. IX-X* secondo A. Wilmart, *Codices Reginenses Latini* I, *Codices 1-250*, Città del Vaticano 1937, p. 468), impedisce una lettura (e quindi una traduzione) puntuale, imponendo una serie abbastanza elevata di congetture: indichiamo sempre, in nota, le correzioni (anche a Norberg) e la loro paternità, avvertendo che, come per ogni tradizione monotestimoniale, specie in presenza di un testo così adulterato, l'adattamento congetturale ha carattere meccanico, finalizzato alla resa di un senso probabile, e dunque provvisoriamente accettabile.

[1] Rendiamo a calco in italiano, scegliendo tra diverse alternative, la formula *puer magnus*, peculiare nella sua ossimorica struttura del personaggio-Alessandro, mediatore di contraddizioni e centro di tensioni conoscitive diversamente orientate: essa ridefinisce la misura di un eroe «grande» fin da «piccolo», così come Gesù, al quale probabilmente, e ancora una volta in maniera inespressa, guardano gli autori medievali che riplasmano la figura storica di Alessandro. Che questa sia l'interpretazione corretta, almeno per ciò che riguarda la ricezione-trasmissione del testo (dunque la sua attestazione nel solo codice tràdito, così come il copista «capì», e quindi copiò), sembrano indicarlo i versi che, riprendendo l'*incipit*, legano la fine della prima all'inizio della seconda strofe, secondo una tecnica affine a quella che svilupperanno i trovatori provenzali con le liriche a *coblas capfinidas*: l'evocazione della nascita di Cristo come snodo cronologico porta con sé la specificazione: *ex Maria virgine*. La strofe successiva tematizza puntualmente l'accenno, con l'evocazione della nascita di Alessandro da un padre che, da un credibile *Philippum* originario, «diviene», con ogni probabilità attraverso l'incomprensione d'uno scriba lungo l'asse della trasmissione manoscritta, un incongruo *Philisteum*. Parrebbe proprio quest'ultima voce, innestando e imbricando vicendevolmente i successivi cenni ai luoghi e ai personaggi della storia sacra, a dar vita alla *matrem de Bethania* (cfr. *infra*, nota 5) che non potrà intendersi, a nostro parere, senza presupporre un'interferenza, nella genesi dell'errore, di *Bethleem* e di *Nazareth* (la patria di Maria). Di fatto il *monstrum* linguistico-semantico così scaturito proietta il personaggio-Alessandro sul palcoscenico artificiosamente disegnato d'una Palestina tutta «mentale» inesatta e leggendaria, iconografia mitica percepibile solo su un piano secondo, sottostante, della logica profonda attiva nel testo, per di più balenante unicamente nell'attimo in cui l'idea, il convincimento, si manifestano e si cristallizzano nell'immagine dialettica riaffermata attraverso l'errore, cioè l'atto della negazione. Va ricordato a ogni buon conto, come già notava Karl Strecker (p. 600, apparato), che con il sintagma *puer magnus* viene definito Alessandro anche nella cosiddetta (apocrifa) *Lettera del Prete Gianni* edita da F.

Zarncke, *Der Priester Johannes*, Leipzig 1879 (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften VII), pp. 829-1029, in particolare, p. 911 (cfr. ora *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Parma 1990, p. 56) nella descrizione della chiusura delle *generationes* di Gog e Magog *inter altissimos montes in partibus aquilonis* a opera, appunto, di colui che è chiamato *Alexander puer magnus rex Macedonum*.

[2] Il testo del Ms. veronese ha *circumivit patriam*, (lett.: «circondò, andò intorno per la patria, estese i suoi confini») che Zarncke (*Ueber das Fragment* cit., p. 64), con correzione non inutile né impossibile (per quanto sia arduo ipotizzare un errore così palmare in posizione incipitaria), proponeva di trasformare in *circumivit Asiam*. Però Strecker (p. 600, apparato) e Norberg (p. 72), con documentata posizione conservativa, difendevano *patriam*, nel senso di «terra», altrove attestata (p. es. nel ritmo merovingico noto come *Versus de Asia et de universi mundi rota*, edito da Strecker stesso nel medesimo volume dei *MGH*, str. 6, 1, p. 550).

[3] La bella correzione *civitatem mensurat* di Norberg (p. 73), sulla base di un *civitatem msulā* sicuramente corrotto (e risarcibile ipotizzando una *m-* iniziale con abbreviazione non compresa e ridotta a *in-* dal copista), permette di traguardare fin da subito il tema-base del poemetto, che è, secondo l'acuta proposta di Norberg accolta e sottolineata anche da Peter Dronke (ved. Introduzione, p. LXVII sgg.), l'ideazione, la fondazione e l'edificazione di Alessandria (cfr. anche, *infra*, nota 22). Si noterà che al v. 24 la tematizzazione si ripropone col riemergere, in clausola, di *civitatem aedificat*. Se è vero, poi, che *mensurat* «ne donne pas la cadence ordinaire du vers», è vero altresì che «on trouve aussi un mot paroxyton à la fin de la ligne H, 1 (*aestimavit*) et H, 2 (*reverti*)» (Norberg, p. 73).

[4] La «bontà» non è, in genere, caratteristica connotante il personaggio-Alessandro, eccezion fatta per questo testo. È piuttosto tipica di lui la *magnanimitas*, la *sublimitas*, corrispondente in greco alla μεγαλοψυχία; ved. Cary 1956, p. 197 sgg.; cfr. G. Mathew, «Ideals of Knighthood in Late-Fourteenth-Century England», in *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, ed. by R.W. Hunt, W.A. Pantin, R.W. Southern, Oxford 1948, pp. 355-62, in particolare p. 358 sgg., dove si studiano soprattutto i rapporti fra *magnanimitas* e *audacia*. Il prologo con cui Leone Arciprete avvia la sua versione latina del *Romanzo* dello pseudo Callistene accenna altresì alla *benignitas* delle *operationes* che *propter amorem saeculi in se habebant pagani*: la «bontà» di Alessandro consiste soprattutto nel suo *essere d'esempio*, nel suo valere quale *exemplum* letterario, etico, storico-metafisico.

[5] Come s'è detto (cfr. *supra*, nota 1), la lezione offerta dal manoscritto veronese (*patrem habuit Philisteum, matrem de Bethania*), accolta peraltro da tutti gli editori (Zarncke, Meyer, Strecker, Norberg) in

quanto sintatticamente e lessicalmente corretta, appare difficilmente accettabile, anche volendo ipotizzare una fonte sconosciuta nella quale si fornissero estremi biografici così difformi dalla tradizione. Tuttavia quanto s'è detto va qui ribadito: occorre valutare il senso sottilmente sotteso all'insensatezza della tradizione, cioè il peso storico-culturale dell'ideologia che condiziona e indirizza l'errore, pur non escludendo la possibilità di recuperare congetturalmente una lezione originaria lesa nella *traditio*. A ogni buon conto, si accoglie *Philippum* per *Philisteum* (anche se rimane una perplessità circa la cadenza prosodica del verso in tal modo ricomposto) e il più incisivo *matrem de Ethiopia* per *matrem de Bethania*, proposti da Dronke nell'Introduzione a questo volume (p. LXVIII). Appare persuasivo, infatti, il richiamo a un passo di straordinario interesse, il cap. 8 delle *Revelationes* dello pseudo Metodio, che fa cenno appunto all'origine etiopica della madre di Alessandro (*Philippus namque pater Alexandri quidem Macedon fuit et accepit in coniugium Chuseth, filia regis Phol Aethiopiae, de qua hic natus est Alexander Gregorum tyrannus factus*: «e Filippo, il padre di Alessandro, fu un macedone; prese in moglie Chuseth, figlia del re d'Etiopia Phol; da essa nacque quel celebre Alessandro, che divenne poi signore assoluto dei Greci»; ed. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle a. S. 1898, rist. anast. a cura di R. Manselli, Torino 1976, p. 72). Aggiungiamo che il passo dello pseudo Metodio continua immediatamente proprio con il richiamo all'edificazione di Alessandria, così caro all'autore, certo greco-ellenistico d'Egitto, dell'originale del «poema abecedario»: *Hic condedit Alexandriam magnam et regnavit in ea anni XVIII*. Inoltre nella rielaborazione medio-alto-tedesca del poemetto di Alberic de Pisançon dovuta a Lamprecht, conservata nel Ms. di Basilea E. VI. 26 (cfr. *Der Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander*, hrsg. von R.M. Werner, Tübingen 1881, p. 9, vv. 54-9) si trova un passaggio che l'editore dichiarò di trovare oscuro, oltre che lacunoso (p. 9, app. critico al v. 59, per *Chyopen*: «1. Ethyopen, lücken bezeichnet B, wo nicht ausdrücklich das gegentheil bemerkt ist, nicht. Die hsl. überlieferung ist aus den quellen nicht zu bessern» [manca il v. 60]; e cfr. *ibid.*, app. critico al v. 54, per *Belusin* «st. Pelusium»), e che a nostro avviso potrebbe essere posto in relazione con questo passo, aumentando la probabilità della congettura di Dronke: *hiemit rumet er* [*scil.*: Nectanebo] *die veste sin / und kam zu der statt Belusin, / da nach ze Ethiopi in daz land. / an leit er wis beinin gewant, / daz er ze Mazidoni wurd erkant / für einen wissagen dar gesant / durch der Chyopen er.*

[6] Alessandro è, in questo breve e intenso «poema abecedario», soprattutto «colui che va». L'atto del *circumire* (insieme: «attraversare, circondare, conquistare») l'Asia e il mondo intero ne connota la natura di conquistatore-edificatore, e dunque è in sostanza alla base della sua natura di *divus*.

[7] Come già vide Zarncke (*Ueber das Fragment* cit., p. 66) anche in una parte del *Romanzo* greco dello pseudo Callistene (II 39-41) trasmessa solo dai codici *B*, *C*, *L*, poco prima di affrontare l'impresa aviatoria, Alessandro con un gruppo scelto di armati penetra in un paese di tenebre, e, riemergendo, scopre che gli oggetti che lui e i suoi soldati hanno raccolto al buio sono oro (Mss. *B*, *L*), perle (Mss. *C*, *L*), pietre preziose (Ms. *C*). Cfr. J. Zacher, *Pseudocallisthenes. Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnungen der Alexandersage*, Halle 1867, p. 141.

[8] La traduzione conserva l'essenziale del riferimento al viaggio nei deserti orientali, derivato da fonti teratologiche del tipo *Lettera ad Aristotele*, che dovette essere tra i materiali usati dal redattore dell'originale greco del «poema abecedario». Zarncke (*Ueber das Fragment* cit., p. 66) suppose che qui il testo confonda due animali favolosi, Bucefalo e l'*Odontotyrannos*; l'ipotesi è tutt'altro che infondata, visto che nell'*Epistula* si parla dell'*Odontotyrannos*. Cfr. anche nota 14.

[9] Il Ms. dà *carpentum* per *corpus*, che tutti gli editori pongono a testo, anche per ragioni di quantità prosodica. Strecker però (pp. 80-1), fornendo una prima indicazione circa la probabile origine del testo, rileva che «*carpentum*, qui doit avoir été emprunté du latin au gallois dès le III^e^ siècle, a eu un développement spécial dans la langue populaire. Ce mot subsistait seulement en Rhétie et en Gaule et pouvait signifier non seulement "voiture" mais encore "ferme, charpente". Caractéristique pour l'ancien français est le sens de "charpente du corps, corps"».

[10] Sulla base della lezione *levuas* del Ms. veronese Strecker (p. 81) ribadisce la sua ipotesi circa l'origine francese del testo: «ici aussi, il est question d'un mot gaulois, *leuga*, "lieue", qui se trouve dans les textes latins dès Ammen Marcellin. Partout où le mot reste, il a conservé la consonne *g*, sauf dans le Nord de la Gaule. [...] Il s'ensuit que le traducteur du poème était un homme qui parlait la langue romane du Nord de la Gaule».

[11] In luogo dell'inaccettabile *nuntiat* Zarncke propone un *renuntiat* (accolto da Strecker e Norberg), che si può ricostruire immaginando un'aplografia coinvolgente la sillaba *re* in *vespere renutiat*. Nella traduzione cerchiamo di rendere almeno il senso generale con un riferimento ad altre descrizioni di fiere o di mostri dalla corsa veloce: cfr. p. es. gli Sciapodi, che nonostante il loro unico piede *sunt* [...] *celerrimae naturae* o le tigri e altre *beluae* «indiane» (così il *Liber monstrorum de diversis generibus* I 17 e II 5; ved. Bologna 1977, pp. 50-5 e 104-5).

[12] Anche nel latino fra ex*bellator* e be*stiarum* esiste un nesso fonetico puntuale, che cerchiamo di rendere nell'italiano *di mostri distruttore*. Quanto al tempo verbale, si rende necessario per conserva-

re l'iniziale *E* nella sequenza dell'acrostico alfabetico; d'altra parte l'alternanza di passato e presente è peculiare nel testo. L'originale anche qui è corrotto fino all'incomprensibilità (si traduce per approssimazione, introducendo le *cruces*). Zarncke accettò la proposta di Zacher di correggere in *exbellatur bestiarum cunctarum progenies*, cioè «l'intera stirpe dei mostri viene sterminata», che appare abbastanza accettabile, e alla quale comunque si può guardare nel tradurre, così come all'assai fine proposta di Norberg: *exbellator bestiarum cuncta cum progenie*.

[13] Il *bubalus* (vocabolo che indica forse la «gazzella», oltre che il «bufalo») è descritto da Plinio, *Nat. Hist.* (VIII 15,38), come animale diverso dall'*urus*, cioè dal *bos primigenius* estinto da tempo, che viveva nell'Europa centro-occidentale e settentrionale (cfr. H. Leitner, *Zoologische Terminologie beim Älteren Plinius*, Hildesheim 1972, p. 56), a cui il popolino lo associa: *iubatos bisontes excellentique et vi et velocitate uros, quibus inperitum volgus bubalorum nomen inponit, cum id gignat Africa vituli potius cervique quadam similitudine* («[vi nascono] [...] i bisonti con la criniera e gli uri dalla grande forza e dalla grande velocità, che il popolo nella sua ignoranza chiama bubali, mentre questi ultimi nascono in Africa e hanno una qualche somiglianza piuttosto con i vitelli o i cervi»). In realtà anche Plinio (ma dietro a lui andrà Solino, 20), con tecnica enciclopedistica responsabile di numerose teratogenesi, schiaccia in una sola due diverse realtà zoologiche cui allude il lemma: il *bos bubalus*, bufalo addomesticabile, che alcuni autori antichi, quali Virgilio (*Georg.* II 374 e III 532), Marziale (XXII 10) e Macrobio (VI 4), confondono, appunto, con l'uro, e l'*antilope bubalis*, o antilope della Mauritania.

[14] L'«unicorno», a cui il *Physiologus* attribuisce significati mistico-allegorici (cfr. F.J. Carmody, *Physiologus latinus. Éditions préliminaires – versio B*, Paris 1939, [*Unicornis*: pp. 31-2] e *Physiologus latinus – versio Y*, ed. by J.F. Carmody, «University of California Publications in Classical Philology» XII 1941, pp. 95-134 [*de Monoceraton*: p. 128]: in ambo i casi è detto *acerrimum nimis*) non appare, se non sfugge qualcosa, nei racconti delle imprese di Alessandro-colonizzatore e distruttore di mostri. L'unico luogo che potrebbe aver ispirato questo verso del «poema abecedario», nel quale l'unicorno viene accostato ad altre *beluae* più tradizionalmente preda o vittima dell'eroe civilizzatore, è un passaggio dell'*Epistula ad Aristotelem* (cfr. Walther Boer 1973, p. 20, l. 6 sgg.: per il nome cfr. la nota a p. 74), nel quale all'*elephantus* si accosta un'altra *bestia*, ancora più grande e spaventosa per i suoi ben tre corni sulla fronte (che sarà da identificarsi con il rinoceronte): *Una praeterea novi generis bestia maior elephanto affluit, tribus armata in fronte cornibus, quam Indi appellare dentetyrannus soliti sunt, equo simile caput gerens atri coloris* («E comparve una nuova bestia di genere inusuale, più grande dell'elefante e con la fronte armata di tre

corna: in India la chiamano dentetiranno; ha il capo nero, simile a quello di un cavallo»). Dall'*Epistula* trae la notizia il *Liber monstrorum* (II 17, Bologna 1977, pp. 110-3).

[15] La strofe è talmente corrotta, che Zarncke rinunciò a restituirla a senso compiuto; Zacher (cfr. Strecker, p. 601, apparato) propose la ricostruzione, eccessivamente spinta sul piano congetturale: *Fertur modo dolus magnus ludusque mirabilis; / Iniit consilium, ut in sporta iuncea / Gryphis prendat altum ascensum: vidit mirabilia* («E si narra di un grande inganno, di un tiro mirabile; / Gli venne l'ispirazione di entrare in una sporta di giunco / Per ascendere in alto grazie ai grifoni: vide meraviglie»). Introducendo una *crux desperationis*, Strecker e Norberg (come noi) stamparono la lezione del codice, non intervenendo in alcun luogo, se non nell'indicazione della mancanza del terzo verso (Norberg commenta [p. 76, nota 16]: «la première ligne semble signifier: "par la mort de l'animal sauvage un grand deuil et une douleur qui excite la pitié". Les mots de la seconde ligne sont corrompus, et nous n'avons pas trouvé quel était le contenu de la strophe»).

[16] Il verso 17, il primo dei due che nella nostra versione sono sostituiti da puntini, è assolutamente incomprensibile per una gravissima corruzione, che lo rende quindi anche intraducibile (anche Zacher, Zarncke e Norberg rinunciarono a congetturare). Poniamo poi tra parentesi un altro verso, giacché l'errore prodottosi all'altezza del verso 17 deve aver coinvolto anche un verso 18 originario, ipotizzabile per far quadrare la distribuzione dei tristici in ogni strofe: stampiamo il verso 19 come incipitario della strofe in G, nella quale mancano i versi secondo e terzo, cioè 20 e 21 del poemetto, il quale, come segnalò Norberg (p. 73), doveva essere composto di soli 27 versi, risultando completo con la strofe in I («il y a beaucoup d'*abecedarii* du moyen âge qui s'arrêtent bien avant la dernière lettre de l'alphabet»).

[17] Intendiamo così, per quanto lo stato testuale consenta anche diverse interpretazioni, perché ci pare che possa rendersi senza danno eccessivo, nella traduzione, «grifone» al nominativo, quasi fosse *griphus* (che è difatti lezione messa a testo da Meyer), quale soggetto del *prendidit* (che potrebbe essere ridotto e prosodicamente normalizzato a *prendit*), il *grifis* di Strecker (dal cui apparato risulterebbe però quest'ultima, e non il *grifus* stampato da Zarncke, la vera lezione del codice) e Norberg, intendendo il verbo come reggente *altum ascensum* («prese, avviò l'ascesa verso l'alto», sintagma abbastanza normale per un francese del IX secolo: sulla nazionalità dell'autore, e comunque del copista, cfr. Norberg, p. 81), ipotizzando un repentino cambio di soggetto nel secondo emistichio, da riferirsi ad Alessandro. In alternativa si potrebbe, accogliendo la proposta della Settis Frugoni (1973, p. 20), peraltro dubitativa (e certo motivata dal parallelismo,

in sé impressionante, con Leone Arciprete, che ha *apprehendi grifas*), correggere in *griphas*, e riferire quindi *prendidit* ad Alessandro; tuttavia in tal caso diventerebbero più ardue la costruzione e l'esegesi di *altum ascensum*. Oppure appunto, con Strecker e Norberg, stampare *grifis*, costruendo: «con i grifoni prese l'alto volo».

[18] Qui è necessario integrare idealmente due versi, se s'intende, come s'è detto, che la G di *Grifus* sia la lettera incipitaria d'una nuova strofe, e che il verso così avviato debba venir seguito da altri due, come nel resto del poemetto: tale è, d'altro canto, l'opinione di tutti i filologi, da Zarncke a Meyer a Norberg a Dronke, che si sono esercitati sul testo.

[19] Lett.: «Egli salì in alto, e subito pensò di morire», oppure «Salendo egli in alto, subito si sentì di morire»; la necessità di rispettare la sequenza alfabetica nell'acrostico, in questo caso anche sgradevole oltre che praticamente insormontabile, crea qualche imbarazzo per la traduzione, che abbiamo cercato di risolvere rendendo con *Ha* (verbo retto dal *grifus* del v. 19, se lo si conserva invece di accogliere *grifis*: ma s'intenderà comunque un singolare per il plurale dei due o quattro grifoni di cui la leggenda parla) l'*Hic* dell'originale (grammaticalmente riferito ad Alessandro, come si deduce dal senso, peraltro confuso da frequenti passaggi inavvertiti di soggetto). Come ha rivelato Settis Frugoni 1973, p. 21, questo luogo, importantissimo anche per la sua antichità (IX secolo, un secolo prima della versione di Leone Arciprete del *Romanzo* dello pseudo Callistene), garantisce che il cestello, o la gabbia, in cui Alessandro entra per salire in cielo, fu trascinato non genericamente da «uccelli» (una redazione greca dello pseudo Callistene parla di ὄρνεα), ma proprio da grifoni: «non sappiamo se questi versi risalgono direttamente, o attraverso quanti intermediari, all'originale greco: ma la loro età [...] ne assicura l'indipendenza dall'opera di Leone, e dunque la discendenza, per altre vie, dal *Romanzo* greco lungo un filone autonomo, anche questo però con la menzione di γρῦπες. Un caso analogo, anche se più tardo, è la versione serba del *Romanzo*, condotta, probabilmente nel XIV secolo, su un manoscritto greco vicino alla "recensione γ", ma considerevolmente interpolato (cioè, ancora una volta, rappresentante piuttosto di una redazione indipendente)».

[20] Lett.: «e subito credette di morire». Di certo anche qui la trasmissione è disturbata, come dimostrano l'ipometria (manca una sillaba nel primo emistichio) e la perdita della clausola proparossitona (che però è frequente nella seconda parte del poemetto). Zarncke corresse: *Hic in altum cum subiret mox se mori existimat*, con riduzione a norma forse troppo drastica, sia sul piano prosodico, sia su quello sintattico.

[21] Un'altra situazione non originaria (per l'ipermetria), difficilmente normalizzabile congetturalmente senza forzatura eccessiva; si

segnala comunque l'ipotesi di Zarncke: est deprecatus ut reverti potuisset (commentava già Meyer 1886, p. 46: «mais il ne me semble pas que *potuisset* convienne mieux que *reverti* à la fin du vers; il faut à cette place un proparoxyton; p.-ê. *ut posset revertere*»).

[22] Lett.: «una città». Si è detto che secondo l'acuta notazione di Dag Norberg il *Leitmotiv* del «poema abecedario» sembra essere proprio la fondazione e la costruzione di Alessandria da parte dell'imperatore (che avvenne, storicamente, nel 332-331 a.C.): se si accetta la correzione del v. 2 in *civitatem mensurat* (cfr. *supra*, nota 3), riverberato nel *fecit Alexandriam* del v. 6, fino a questi versi conclusivi corre un solo filo che lega la più antica, scarna, misteriosa testimonianza della fortuna occidentale del ciclo romanzesco di Alessandro prima della versione dello pseudo Callistene a opera di Leone Arciprete. Le ultime due strofe suonano come una vera e propria clausola trionfale sul tema: «si la fondation d'Alexandrie est le fait le plus important dont l'auteur veuille parler, il est évident que les vers latins qui nous sont transmis ne sont pas l'œuvre originale. Car comment l'idée de célébrer la fondation d'Alexandrie pourrait-elle venir à l'esprit de quelqu'un en occident au moyen âge? La seule conclusion soutenable, c'est que le poème latin est la traduction d'un original grec composé à Alexandrie. Il est important de le constater. Nous ne pouvons plus regarder le poème comme le produit d'une obscure tradition orale du moyen âge en Italie. Le poème contient plutôt une variante du roman d'Alexandre qu'on racontait à Alexandrie à l'époque impériale» (Norberg, pp. 73-4).

[23] Così intendiamo *Alexandriam | cui macerias fecerunt* (lett. «alla quale costruirono muri»), accogliendo la correzione di Norberg, *cui* per *qui* del codice, in sé difficilmente associabile sul piano sintattico, se non a un soggetto sottinteso.

[24] Dettaglio che nessun'altra fonte precisa: è per questa edificazione prolungata oltre la morte, che il titolo di *binus*, «doppio» fin nel nome («Alessandro» / «fondatore di Alessandria») spetta all'eroe.

[25] La correzione *divus*, dovuta a Norberg (p. 78), che la relega però nella discussione ponendo a testo il *binus* del codice veronese, incorniciato fra *cruces desperationis* (al pari di Strecker, che accettiamo), consente di rendere conto di un dettaglio fondamentale, quale la divinizzazione, che in effetti Alessandro impose *motu proprio*, quale elemento ideologico fortemente connotato e caratterizzante, e proprio attraverso il viaggio all'oasi di Šiwah, in Egitto, non troppo distante da Alessandria (cfr. A. Gitti, *Alessandro Magno all'oasi di Šiwah: il problema delle fonti*, Bari 1951). Invece di *Alexander* il codice ha, come ultima parola, un *Alexandrius* che non potremo rendere se non come «Alessandrino, abitante di Alessandria». Con il suo un po' rozzo realismo, che pare inteso a ridurre il fantastico e il meraviglioso legati al

personaggio-Alessandro entro la misura breve del poemetto didascalico, alfabeticamente scandito per meglio essere fissato nel canone della memorabilità, il «poema abecedario» collega proprio la natura divina dell'eroe alla fondazione del luogo eponimo in cui suonerà *in aeternum* la fama dell'imperatore. Da rammentare, con Norberg, il passo parallelo di Giulio Valerio, I 31: ⟨*Te semper*⟩ *reges multigenarum gentium honore divum sommo cultu exambient astris receptum caelitumque congregem [...] Haec quippe sedes corpori est caelum tuo* («Te invocheranno per sempre i re di molteplici nazioni con il supremo culto con cui si onorano gli dèi: te assunto fra le stelle del cielo, te partecipe del consesso divino [...] Un cielo è dunque per il tuo corpo mortale questa sede»).

III 3. Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [V] 703-1018

* Il Medioevo deriva dall'esegesi di san Girolamo al libro del profeta Daniele (influenzata anche dalla storiografia augustea di Pompeo Trogo) un sistema di periodizzazione della storia che vede in essa, dalla prima origine dell'uomo all'età presente, il succedersi di «quattro regni», con un procedere temporale al quale corrisponde, nello spazio, una *translatio* dall'Oriente all'Occidente: il «primo regno», quello mesopotamico di Babilonesi, Assiri e Caldei; il «secondo», dell'impero bicefalo di Persia e Media; il «terzo», quello greco, cioè il regno di Alessandro; il «quarto», quello dei Cesari, che, attraverso Carlo Magno, giunge al presente. Ma, sempre tra IV e V secolo, Agostino elabora un altro sistema di periodizzazione – che la coscienza storiografica del Medioevo accoglierà col primo, senza avvertire tra l'uno e l'altro una contrapposizione non risolvibile –, quello delle «sei età» del mondo. Sei, come sei furono i giorni impiegati per la creazione, sei come, nel microcosmo dell'umano individuo, sono le età biologiche dell'*infantia*, *pueritia*, *adolescentia*, *iuventus*, *gravitas*, *senectus*. La *senectus* agostiniana coincide con il «quarto regno», perché l'una e l'altro vedono l'avvento del Cristo e l'imminenza della fine dei tempi.

Regni Macedonum monarchia, quae ab ipso cepit, ipso mortuo cum ipso finitur. Nos vero hoc non adtendimus, qui mundum diligimus, qui ipsi tanquam aeternae rei ac permanenti inherere volumus. Cadimus cum cadente, labimur cum labente, volvimur cum rotante, postremo perimus cum pereunte («Il dominio della monarchia macedone, che da lui prese inizio, alla sua morte si estinse con lui. E noi, schiavi dell'amore del mondo, ci rifiutiamo di tenerne conto, avvinghiati al mondo, quasi fosse cosa eterna, perenne. Cadiamo con ciò che è caduco, scivoliamo con ciò che è lubrico, travolti da ciò che è instabile, periamo, infine, con ciò che a perire è destinato»: Ottone di Frisinga, *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus* II 25). Questo nel XII secolo. Ma già

nel IX, con i *Commentaria in libros Machabeorum* di Rabano Mauro, in Germania l'eroe Alessandro, alle prime avvisaglie della sua fortuna letteraria, comincia a essere considerato in ragione del ruolo, negativo e insieme provvidenziale, che gioca nel testo biblico. Emblema del paradosso della nullità e, insieme, della centralità dell'agire umano in rapporto al disegno imperscrutabile di Dio.

La più antica recensione della *Canzone di Alessandro*, da cui qui si traduce il passo sulla conquista di Tiro (ed. Kinzel 1884, vv. 703-1018), è tramandata da un codice di Vorau, in Stiria, redatto nella seconda metà del XII secolo (non prima del 1163, non dopo il 1190: K.K. Polheim [hrsg. von], *Die deutschen Gedichte der Vorauer Handschrift, Kodex 276*- II. Teil, Graz 1958), un singolare manoscritto miscellaneo, concepito come una pala d'altare. Un trittico gotico, destinato a illustrare la storia dell'umanità secondo la prospettiva agostiniano-ottoniana. La prima «tavola» è la *Kaiserchronik* (*Cronaca dei Cesari*, il cui resoconto giunge alla seconda Crociata, nel 1147), dove si descrive il «quarto regno», l'impero romano-germanico fino a Corrado III; la terza «tavola», col testo in prosa latina dei *Gesta Friderici imperatoris* di Ottone di Frisinga, è ancora storia dell'età presente; la sezione centrale, a sua volta un polittico, organizza intorno al fulcro tematico del «terzo regno» (l'*Alexanderlied* di Lamprecht) una serie di brevi poesie volgari, d'argomento religioso e scelte secondo la successione dei libri del canone biblico, divise dal poema su Alessandro fra opere d'ispirazione vetero e neotestamentaria. La *Canzone di Alessandro*, centro virtuale, altare e punto di fuga di questa «cattedrale», viene utilizzata ribaltando la prospettiva della fonte – il *roman* di Alberic – alla quale, seguendo la topica esordiale, si proclama di volersi tenere fedeli (d'altronde l'orientamento radicalmente antiumanistico di tutta la costruzione veniva già svelato dall'invettiva, nel Prologo alla *Cronaca dei Cesari*, contro la falsità della poesia, contrapposta alla verità, unica e assoluta, delle Sacre Scritture). Così, se il testo di Alberic ne è la fonte dichiarata, l'*auctoritas* che garantisce l'incontrovertibile veridicità della *Canzone di Alessandro* è il I *Libro dei Maccabei* e il significato del protagonista, nella prospettiva di un'interpretazione della storia *sub specie salutis*, risiede nella possibilità di porlo in rapporto figurale con i re della storia sacra – Salomone – e profana – i Cesari, fino al Barbarossa. Questi regna dal 1152 al 1190, coprendo l'arco degli anni che intercorrono tra la realizzazione della «traduzione» di Lamprecht e quella delle due successive redazioni di Vorau e Strasburgo (X. von Ertzdorff, «Alexander der Grosse und Friedrich Barbarossa: zu zwei Königsbiographien der Kaiserzeit», in P. Noble-L. Polak-C. Isoz [edd.], *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic, Essays in Honour of D.J.A. Ross*, New York-London 1982, pp. 57-70).

Informandosi all'ideologia dominante della prima età fredericia-

na, la recensione di Vorau presenta la vicenda romanzesca di Alessandro con alcuni motivi che le sono peculiari, in primo luogo una conclusione che è un *unicum*. L'azione, tutta incentrata sul conflitto con Dario, omette gli episodi che riguardano i viaggi fantastici, ma corrisponde per il resto a quanto già noto dal romanzo greco-latino. Salvo, però, che per l'uccisione di Dario da parte di Alessandro, con cui il testo si chiude nel manoscritto di Vorau. Né la realtà storica, né la tradizione «romanzesca», autorizzavano una simile chiusa, spiegabile solo come interpretazione erronea di *1 Macc.* 1,1: *et [Alexander] percussit Darium regem Persarum et Medorum*. Non si è in grado di stabilire a che livello della storia della tradizione dell'*Alexanderlied* sia da porre una simile «invenzione». Dell'originale francese, infatti, il breve frammento laurenziano ci tramanda solo i 105 versi iniziali (cfr. p. 120 sgg.; 535 sgg.). Non è perciò dato sapere se la recensione di Vorau sia una versione abborracciata della traduzione di Lamprecht, che avrebbe incluso i viaggi fantastici e la morte del protagonista; oppure se, l'una diversamente dall'altra, le tre recensioni della *Canzone di Alessandro* rappresentino il completamento di un poema incompiuto. Al verso 1220 della redazione di Vorau, raccontando, appena prima dell'inconsueta conclusione, la battaglia dell'Eufrate (il Granico), il poeta cita per l'ultima volta la fonte dichiarata – *alsus hôrt ich maister Alberîchen sagen*, «per quanto ho udito raccontare da maestro Alberic» – che doveva perciò estendersi almeno fino a questo punto.

Rispetto al modello, ai cui contenuti egli grosso modo si mantiene fedele, Lamprecht amplia il suo testo (ai 105 versi del *roman* ne corrispondono 199 nella recensione di Vorau e 226 in quella di Strasburgo), o con semplici ripetizioni per variazione, o aggiungendo nuovi dettagli, *excursus* esplicativi, aneddoti e interpolazioni tratte dalla Bibbia, tanto che il testo sacro viene a fornire la chiave interpretativa della *fabula* profana. Cifra di questa nuova interpretazione è l'epiteto prescelto per il protagonista al posto di quello tradizionale di *magnus*, che Alberic conservava. Fin dai versi del prologo, Alessandro viene insignito dell'attributo di *wunderlîch* «meraviglioso, straordinario». Straordinarie, eccedenti l'umana misura o, addirittura, sconfinanti nel portento di natura diabolica, sono, infatti, le sue imprese.

Il racconto delle alterne vicende del lungo assedio e della distruzione di Tiro offre a Lamprecht l'occasione di mostrare all'opera le qualità di forza e di astuzia (*list*) del suo eroe. È questo uno dei passi più interessanti dell'*Alexanderlied*, per le ripetute suggestioni intertestuali. Esse, diversamente dal solito, non rimandano esclusivamente alla Bibbia, ma sono in grado di gettare luce sugli aspetti profani della formazione del poeta. Indicativa, al riguardo, la descrizione della corazza di Alessandro, dura come corno, perché conciata nel sangue di un drago, che l'eroe avrebbe affrontato e ucciso. Di una simile impresa nessun'altra fonte fa parola. Ma il motivo concorda con un episo-

dio della leggenda sigurdiana nel *Nibelungenlied* (composto nel 1200 circa), dove Sîvrit, bagnandosi nel sangue del drago abbattuto, ne acquista invulnerabilità e la sua pelle diviene dura, come corno (*er badet' sich in dem bluote: sîn hût wart hurnîn*: 100,3). Lamprecht evidentemente è a conoscenza di una tradizione poetica, non ancora affidata alla scrittura, sulla leggenda del giovane Sigfrido. Nell'*epos* germanico, d'altronde, lo scontro con un drago è *topos* ricorrente nella carriera dei personaggi prediletti e ha inoltre funzione fondante, per l'acquisizione di quei poteri straordinari che determineranno le loro successive fortune (perché dal drago l'eroe trae l'invulnerabilità, come Sigfrido – o, qui, Alessandro –, oppure un tesoro e le sostanze che lo aiuteranno a farsi re). Per converso, è possibile che attraverso l'*Alexanderlied*, motivi della leggenda tardo-antica vadano a influire sulla saga eroica germanica: è il caso della rappresentazione di Grani, il cavallo di Sigurðr, che nella *Þiðreks saga*, come Bucefalo, si sottrae a chiunque tenti di montarlo, per sottomettersi, mansueto, solo all'eroe al quale è destinato.

[1] Tiro, colonia della città fenicia di Sidone, fondata tra il XV e il XIV secolo a.C., sorgeva su un'isola prospiciente la costa. Nel X secolo a.C., sotto re Hiram (cfr. v. 799), fu collegata alla terraferma da un istmo artificiale. All'epoca di Alessandro essa era ormai passata, come tutto l'impero babilonese, in possesso del re persiano. Il Macedone la conquistò nel 332, dopo un assedio durato sette mesi.

[2] Nel testo *ubermûtecheit* – qualità negativa che nel poema viene frequentemente attribuita a Dario –, *superbia* come eccesso di animosità (*über-mût*), assenza di equilibrio e di moderazione, uno dei contrassegni della dismisura eroica (*un-mâze*), verso la quale Lamprecht mostra un atteggiamento ambivalente. Essa non è più infatti il peccato originale di Lucifero, il peccato più grave contro Dio, che faccia di Alessandro, in quanto *typus superbiae*, l'omologo di Satana, ma una colpa veniale, dell'ostinazione, della presunzione e dell'insolenza dell'eroe fanciullo (W. Hempel, *Der superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Bonn 1970).

[3] *Er was ein listich man*: l'aggettivo *listich* è, insieme a *wunderlîch*, l'epiteto convenzionalmente associato al protagonista nelle recensioni della *Canzone di Alessandro* di Lamprecht. Esso è un derivato di *list* (dalla radice verbale **lais-*, «ho appreso, so», da cui si hanno pure ted. *lehren* e *lernen*, «insegnare», «imparare»), che, non ancora specializzato nel senso attuale di «astuzia», designa, polisemicamente, tutta una serie di facoltà intellettive che consentono la padronanza sul mondo: la *list* è la μῆτις dell'Alessandro tedesco. Tra le possibilità semantiche del termine, è frequente, in questo verso e altrove, l'implicazione magica delle capacità designate da *list*, che, in quanto tali, per il Medioevo cristiano, sono arti del demonio. Nello *Strassburger Alexander* (vv. 2984-3001), rielaborando un episodio romanzesco in

cui Nectanebo-Ammone appare in sogno al figlio (ma, per aver rifiutato la leggenda della nascita bastarda, il poeta tedesco è costretto a parlare di Filippo), si dice: «Nei libri ho letto / che il padre suo sarebbe stato / un dio possente. / Questa è una beffa per gli illetterati, / che ignorano gli inganni che si ordiscono / con le arti di magia (*mit listen*). / Se con essa si vuole ottenere / di uno la devozione, / indurlo a rinnegare Iddio suo, / portarne l'anima alla dannazione, / a quest'impresa dà sostegno il diavolo, / che, in ogni tempo, / miracoli sa compiere, / inusitati, d'ogni sorta e specie. / Tante di queste astuzie / conosceva Filippo, / come ho letto nei libri, / il padre di Alessandro».

[4] Il sostantivo *ebenhœh(e*) designa una macchina d'assedio che doveva raggiungere l'altezza delle mura, per permettere agli aggressori di valicarle.

[5] L'italiano *battifredo* è reinterpretazione paretimologica dal francese antico *berfroi* (cfr. medio latino *belfredum* o *berfredus*). L'alto tedesco medio *bervrit* (la cui origine non è chiara), già nello *Strassburger Alexander* (v. 1094), per un'altra etimologia popolare, diviene *berg-frid* «proteggi-pace». È una torre che poteva essere posta sulle imbarcazioni per accostarla alle mura negli assedi navali; oppure essere un elemento stabile dell'accampamento. Per questa via, il termine venne impiegato a designare il luogo più elevato nei castelli.

[6] Hiram, re di Tiro, concede a Salomone i cedri e i cipressi del Libano per consentirgli la costruzione del Tempio (*1 Reg.* 5,15 sgg.) e, dopo venti anni, ne riceve in cambio venti città della Galilea (*1 Reg.* 9,10 sgg.).

[7] Nel testo *castel* (dal latino *castellum*), altra macchina d'assedio, costituita da una torre mobile quadrata, sui cui ripiani venivano collocate le varie specie di armi e i combattenti. Nelle attestazioni letterarie dell'alto tedesco medio, il termine può indicare anche le torrette usate per il combattimento a dorso d'elefante (nel *Wigalois*), o quelle poste sulle imbarcazioni per gli scontri navali.

[8] Per designare il drago, il testo impiega *wurm* (collegato etimologicamente a *vermis*, dalla radice **uer-*, «piegarsi, avvolgersi»), antica denominazione germanica dei rettili e, più in generale, degli invertebrati, le bestie striscianti, sentite come quanto di più lontano possibile dall'antropomorfia. Il termine è dovunque in regresso di fronte agli imprestiti dal grecismo *draco*, che, in alto tedesco medio, dà *trache*, presente nel composto tautologico *lintrache* alla strofa 100 del *Nibelungenlied*.

[9] La corazza dura come corno (motivo che, nella letteratura tedesca del tempo, torna anche nell'*Orendel*) fa parte del repertorio dei mezzi iperbolici che la *list* consente ad Alessandro di mettere in campo durante la battaglia di Tiro. Causa della qualità straordinaria della corazza è l'essere stata conciata col sangue di un drago; ma solo nella recensione di Vorau un verso spiega, incidentalmente, come la bestia

fosse stata affrontata – e sicuramente vinta e uccisa – da Alessandro. Nelle convenzioni di certa leggenda eroica germanica (si pensa soprattutto al Sigfrido del *Nibelungenlied* e del *Lied von hürnen Seyfrid*, della poesia eddica, della *Völsunga saga*), forse per mediate suggestioni bibliche, agiografiche e orientali, lo scontro con un mostro anguiforme viene attribuito alle gesta più remote dell'eroe, sua vera e propria iniziazione. Talmente canonico questo scontro con il drago da essere esteso, nei volgarizzamenti tedeschi del XII e XIII secolo, anche a quegli eroi classici che nelle fonti prime della loro leggenda non lo conoscevano. Così, oltre che ad Alessandro, una vicenda analoga viene riferita ad Achille nel *Trojanerkrieg* di Konrad von Würzburg (del 1280 circa).

[10] In realtà le più antiche attestazioni dell'uso del «fuoco greco» risalgono solo al IV secolo (nell'*Historia de preliis*, infatti, in questo contesto si parla semplicemente di fuoco appiccato ai tetti della città). Ma la sua menzione vuole fornire un ulteriore esempio delle astuzie malefiche di cui Alessandro si avvale per annientare i Tiri (per i quali sembra qui inclinare la simpatia del poeta tedesco: anche nel *Parzival* di Wolfram il fuoco greco è ricordato come artificio tipico delle genti pagane).

[11] Come dimostra, oltre alla rima zoppa, anche il confronto con la recensione di Basilea, il distico è qui incompleto e manca di un verso (Kinzel 1884, *ad loc.*).

[12] Nell'*Historia Apollonii regis Tyri* il protagonista non è il fondatore della città di Tiro, né si ricorda che l'enigma di Antioco fosse stato da lui risolto per lettera. L'*Historia Apollonii*, tradotta in prosa in Inghilterra alla fine del periodo anglosassone, poi in Francia col *Roman d'Apolloine* (1150-1160 circa), dovette avere in Germania una notevole diffusione, e in ambienti eterogenei. Lo provano il *Carmen Buranum* n. 97, *O Antioche*, ma anche le più mediate suggestioni sul *Ruodliep* e, per passare dall'ambito della letteratura latina a quella volgare, sull'*Orendel* e sulla fonte basso tedesca della *Þiðreks saga*. Il più antico volgarizzamento tedesco risale però all'incirca al 1300, con l'*Apollonius von Tyrlant* di Henrich von Neustadt, nel quale confluiscono anche materiali narrativi di altra provenienza. Nella recensione di Strasburgo il poeta, sempre più prolisso del recensore di Vorau, dice che si tratta di quel *[...] kuninc Apollonius, / von dem di bûch sagent noh*, «quel re Apollonio, / del quale ancora i libri ci raccontano» (vv. 1403-4), ma a quali fonti librescche si alluda non è dato sapere. D'altronde, nella poesia dell'epoca, sono canoniche le allocuzioni dirette al pubblico (sentito ancora come pubblico di ascoltatori più che di lettori) e i richiami a fonti «fittizie»: spesso il poeta non ha in mente tanto un testo determinato quanto il fluttuante *corpus* intertestuale di una determinata materia.

[13] *Ev. Matth.* 15,22 sgg. Secondo il suo solito, Lamprecht circostanzia il racconto della vita di Alessandro con dati desunti dalle Scritture.

III 4. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* I 1657-790

* I rapporti storici di Alessandro con le città greche di cui amava definirsi signore hanno avuto varie fasi, a seconda degli accordi che le legavano o le opponevano ai Persiani. Qui però non si tratta di storia, ma della possibile, mitica conquista della città per eccellenza culla della cultura, quella da cui tutto il Medioevo faceva iniziare lo *studium* che, secondo il *topos* della *translatio studii et imperii* era passato prima a Roma poi in Francia (e per la corte Plantageneta in Inghilterra). L'episodio sembra rimandare ai *Memorabilia* di Valerio Massimo (X 7,2, *Ext.* 2), ma Alexandre de Paris può aver usato la versione interpolata di Curzio Rufo del Ms. Latino 1869 della Biblioteca Vaticana (f. 3 r, col. 1). Anche l'*Epitome* racconta i lunghi negoziati tra Alessandro e Atene (II 1-5), ma il fascino dell'episodio sembra risiedere nell'alternativa che si pone ad Alessandro. O Atene o l'Oriente. L'astuzia di Aristotele dimostra, nonostante tutto, la superiorità del filosofo sul suo migliore e più famoso allievo e la sua profonda conoscenza dell'animo umano. Raccontato con una attualizzazione ingenua, che fa di Atene una città medievale e della sua democrazia una sorta di privilegio magico, l'aneddoto non manca di una certa abilità poetica, soprattutto nella precisione degli atteggiamenti: l'impazienza di Alessandro, l'immobile pensare di Aristotele, il filosofo circondato dalla curiosità di tutti, il suo dire la cosa più importante solo quando ha già il piede nella staffa. Il Medioevo era goloso di aneddoti di tutti i tipi e molte sono le raccolte da cui li ricavava. Ma l'episodio vale soprattutto per la proiezione sul futuro di Alessandro, proiezione che nasce da una rinuncia in nome della cultura, che richiede però una rivincita. L'impossibilità della conquista della nobile città spinge Alessandro verso altre terre e altre esperienze, simbolicamente indicando anche, chissà quanto consciamente per Alexandre de Paris, l'apertura di un nuovo mondo, quello dell'Oriente, che le Crociate avevano reso più vicino.

[1] Che l'esistenza di Atene potesse arrivare alle orecchie di Alessandro per sentito dire è un modo goffo di tradurre l'universalità della sua fama. Se Nicola è di Cesarea, la localizzazione di Atene è strana, e anche la sua descrizione non corrisponde alla città greca, ma piuttosto alla Cesarea medievale, quella che hanno visto i Crociati che la conquistarono nel 1101.

[2] *Clergie* è il termine tecnico che equivale al latino *studium* e al nostro «cultura», perché solo i chierici, nel Medioevo, avevano gli strumenti per coltivarla. Nell'elogio di Atene è implicita l'idea di *translatio studii* che proprio negli anni in cui Alexandre de Paris scrive si realizza alla corte dei Plantageneti, in lingua volgare.

[3] Tipico della mentalità medievale (evidente in tutti i romanzi

della materia antica, dal *Roman de Thèbes*, al *Roman de Troie*, all'*Eneas*) è la capacità di vedere nel mondo antico la proiezione del proprio mondo, atteggiamento perfettamente inverso a quello che sarà l'atteggiamento umanistico e rinascimentale. Gli uomini del Medioevo non hanno scrupoli né filologici né archeologici; per loro Atene è come Parigi, la vita greca come quella di una città medievale, dove il consiglio dei baroni e dei pari decide il da farsi e gli anziani, i senatori come Aristotele, danno il loro consiglio. La salvezza di Atene, ottenuta con l'astuzia da Aristotele, costerà cara ai regni che saranno da Alessandro vinti e distrutti al suo posto. Questa idea (a cui Alexandre de Paris tiene molto, visto che la ripete più volte) sembra mettere i regni d'Oriente, a cui Alessandro rivolgerà la sua sete di potere, al di sotto della gloria di una città salvata da un filosofo con l'astuzia; ma garantisce un'alternativa di impero e un'apertura verso l'Oriente ben presente all'Occidente in quei tempi di Crociate. Ma vi è forse anche il ricordo del programma di guerra che Isocrate aveva prospettato a Filippo il Macedone per salvare la Grecia dall'invasione (*A Filippo* 5,9 sgg.).

[4] Formula di stile epico quant'altre mai questa, costituita dall'avverbio di luogo, dal verbo «vedere» alla seconda persona plurale – il pubblico viene così chiamato a testimone oculare di quello che gli viene descritto – e verbi o sostantivi che indicano cosa si vede o, più comunemente, la ripetizione di *tant... tant* di solito indicante armate e guerrieri o duelli e massacri, formula qui contaminata. La formula ha anche un «effetto verità» (cfr. J. Rychner, *La Chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*, Genève 1955).

[5] Abbiamo davvero una serie di lettere di Alessandro, alcune autentiche, si direbbe, altre inventate. Tra queste ce ne sono anche alla città di Atene, cfr. P. Citati-F. Sisti, *Alessandro Magno*, Milano 1985, pp. 217-50 e la bibliografia a p. 252.

[6] Il fuoco greco è un'arma terribile usata dai Bizantini, utilissima non solo nelle battaglie navali ma anche negli assedi. È un liquido infiammabile a base di petrolio che veniva compresso e lanciato in fiamme mediante un tubo. Per il fuoco greco ved. anche *supra*, p. 584, nota 10.

[7] Da dove venga la leggenda di Platone inventore del faro di Atene non è chiaro, ma sembra vero che gli ideatori del faro fossero i Greci. Il nome Pháros è quello della penisola vicino ad Alessandria dove Tolomeo Filadelfo fece elevare una torre di marmo alla cui sommità ardeva un fuoco visibile a grande distanza. Serviva per guidare le navi in porto. Il faro più antico sembra sia stato quello di capo Sigeo, all'entrata dell'Ellesponto, ma il più celebre (era una delle sette meraviglie del mondo) era il faro di Alessandria d'Egitto, costruito nel 280 a.C.

[8] Se gli Ateniesi chiedono consiglio ad Aristotele è perché, sem-

bra insinuare Alexandre de Paris, è un po' colpa sua se Alessandro ha imparato a conquistare tanti regni, dato che sono i suoi insegnamenti ad averlo messo in grado di farlo. Il v. 1712 sembra alludere alla *proskynesis*, l'inchino, umiliante per i Greci, che Alessandro pretese dopo la conquista del regno persiano.

[9] Lascio Orcania per non occultare la confusione tra *Orcomenie* e *Orcanie* (le Orcadi, Orkney Islands, conquistate da Artù secondo Goffredo di Monmouth), mitico regno di Loth. La confusione è avvenuta molto presto, grazie alla diffusione dei romanzi arturiani. Cfr. L.F. Flûtre, *Table des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du moyen-age*, Poitiers 1962 e G.D. West, *An Index of Proper Names in French Arthurian Verse Romances 1150-1300*, Toronto, 1969.

[10] Cfr. la descrizione completa della tenda di Alessandro, *supra*, p. 451 sgg.

[11] La descrizione corrisponde a quella di una *commune* del Medioevo: l'antichità delle mura è garantita da una prestigiosa fondazione nel passato. Questo non significa certo che l'autore potesse davvero pensare che Atene era stata fondata da Mosè. La bella definizione della democrazia ateniese, costituzione cittadina estremamente originale per il Medioevo, è tradotta in termini di assoluto, come un destino.

[12] Nelle ore canoniche, l'ora di nona corrisponde circa alle tre del pomeriggio.

[13] L'astuto Aristotele crea un'attesa delusa in Alessandro e dà così più forza alla sua quasi casuale domanda, fatta sul piede di partenza e al consiglio che la segue. Alessandro non è un saggio, ma un passionale, spesso un po' infantile. Capisce però di essere stato giocato dall'astuzia del suo maestro e ne riconosce la superiorità. L'abbandono di Atene si riscatta ai suoi occhi solo con il giuramento di conquistare tutto il mondo, dando così significato al verso formulare *Dont puis fu mainz païz escilliez et gastez* che torna nell'episodio come un ritornello.

III 5. Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* IX 48-99; 148-205

* Il testo è tratto dall'ed. Colker 1978, pp. 227-9 e 231-4.

Estraiamo questo brano dal poema di Gualtiero di Châtillon perché esalta la qualità eroica di Alessandro-soldato. Il desiderio di sfida si fa ricerca di un confronto con nemici validi, che brilla nei versi conclusivi dell'episodio (203-5: «Ho trovato, infine, un pericolo e una prova / degne dell'ammirazione mia e pari al mio spirito. Ormai /

dovrò combattere insieme contro mostri e uomini illustri»): e si mescola poi con la brama di conoscenza e di conquista, caratteristiche più volte rilevate nel personaggio-Alessandro. Questo conquistatore di mondi, «sterminatore di re [...] che spregiava qualunque pericolo» (vv. 150-1), è presentato da Gualtiero come un eroe tenebroso, notturno, capace di irridere i fiumi dalla corrente violenta, i mari in tempesta, le ombre del cielo e le tempeste, approfittando anche delle condizioni atmosferiche avverse per combattere i nemici, la natura, il destino, giacché è capace di volgere la sfortuna a proprio vantaggio grazie alla sua sagacia operativa, vera e propria «tecnicà dell'intelligenza furbesca», la μῆτις che gli è peculiare.

[1] La descrizione dell'eroe – bello, alto, massiccio, imponente, secondo il modello iconografico fissato per lo stesso Alessandro da Lisippo e trasmesso lungo i secoli, dalla Grecia a Roma – è un *topos* della tradizione letteraria tardo-antica e medievale.

[2] La nascita sincrona dei due personaggi ne fa una tipica coppia gemellare, plasmata su modelli latini (p. es. Eurialo e Niso del libro IX dell'*Eneide*), e che avrà fortuna secolare (si pensi ai Cloridano e Medoro dei canti XVIII-XIX dell'*Orlando Furioso*). Per i presupposti antichi della figura-gemelli legata al tema dell'amicizia eroica che sfida la morte per non interrompere il legame amicale di fronte al pericolo, cfr. F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996; richiama al mito alessandrino, in particolare alle modalità della nascita di Alessandro, insistendo sull'imperfezione/eccezionalità dell'eroe macedone, il bel saggio introduttivo di M. Bettini, «Eracle, Alessandro e la mitologia irlandese», *ibid.*, pp. VII-XLIII.

[3] Sul tema dei «pesi» e della «ruota» di Fortuna cfr. le fonti e la bibliografia raccolti in C. Bologna, *Immagini di Fortuna* cit., Firenze 1995.

[4] L'originale latino insiste sulla meditazione strategica, sulla μῆτις che caratterizza la riflessione e anche la prassi bellica di Alessandro (cfr. Bologna 1996, pp. 182-216): si perde inevitabilmente, traducendo, il sottile reticolo di riferimenti semantici all'idea di «una via» che «si apre» verso Poro, coincidente con «la soluzione» che «si fa strada, palesandosi» nell'interiore rivoltolarsi dei progetti.

[5] *Tueor* ha qui il doppio senso di «guardare» e di «proteggere», «difendere», che rendiamo con «fare la guardia».

[6] Il verso 178, con grande densità, concentra tutti i soggetti, fisici e non, della vicenda: dinanzi a Poro stanno ormai Alessandro e il *rerum discrimen*, il momento della scelta, il punto decisionale e fatale: è ben chiaro che per Gualtiero di Châtillon i due soggetti coincidono, giacché Alessandro è il *rerum discrimen*, cioè colui che articola la storia.

[7] Gualtiero, ripensando all'epica antica, proietta anche negli eventi metereologici la forza del destino, la sottile volontà degli dèi pagani: non è il sole, ma «Febo», cioè Apollo, che (l'accenno parrebbe evocare l'*incipit* dell'*Iliade*: e *Homerus* è citato nell'*Alexandreis* I 483) lanciando i dardi dei raggi attraverso l'atmosfera d'improvviso fattasi più limpida, «percuote» le armature, accende il loro brillìo e svela così il trabocchetto del sagace Alessandro. Quest'ultimo è presentato con intenzione e con mano ambigua, quasi fosse un nuovo Odisseo dalla μῆτις pericolosa, sempre sulla soglia della sfida alle regole e alla morale, più che intelligente, maliziosamente furbo; perfido ingannatore, ancor più che abile stratega.

[8] *Mavortius*, cioè, letteralmente «figlio di Marte», «bellicoso»: detto ovviamente per metafora, non comparendo Marte nella prosapia di Alessandro.

[9] Non sfuggirà che il termine impiegato da Gualtiero per connotare quest'esplosione d'ira e di superbia, ma anche di leale riconoscimento del valore d'un grande nemico, è lo stesso già usato per Alessandro, con diversa accezione, al verso 178 (*rerum discrimen*). Per questo rendiamo il vocabolo latino, sul quale s'incentra un largo campo semantico, con l'endiadi «un pericolo e una prova»: la stessa guerra, e questa scena di battaglia fatta di inganni e di strategie sottili, s'illumina improvvisamente di luce inattesa, quasi trasformandosi in una prova iniziatica di ricerca dell'avversario, a lungo cercato (*Inveni tandem*). I nemici che si oppongono ad Alessandro sul suo cammino per la conquista dell'universo sono ormai i *monstra* e i *viri illustres*: ossia da una parte l'inafferrabile, metamorfico, sconosciuto mondo dell'esotico, del lontano-nello-spazio, minaccioso proprio perché deforme ed estraneo alla cultura, e dall'altra il modello eroico degli uomini superiori, incommensurabili nella loro classicità plasmata sulla figura della *virtus* militare e civile antica, cioè il lontano-nel-tempo.

III 6. *Re Alessandro* 5535-678

* Ormai, Alessandro si spinge sino ai confini ultimi della terra. Sconfitto Poro, inizia con lui un viaggio attraverso l'«India» intera. Il poeta inglese di *Re Alessandro* (del quale riproduciamo in questo brano i vv. 5535-678 dal testo del Ms. Laud. Misc. 622 edito da Smithers I 1957 [cfr. *supra*, p. 557 sgg.]), segue la fonte nel *Roman de toute chevalerie* e fa partire i due sovrani da Bagdad, verso oriente. Subito, però, il luogo geografico preciso sfuma nella formula romanzesca: dopo aver passato «valli e pianure, / lande deserte e montagne», i due entrano con i loro uomini nella dimensione del fantastico, raggiungendo la «fine del mondo» (*werldes ende*). Qui, si parano davanti a loro due grandi statue d'oro, quelle d'Ercole e di suo pa-

dre, Libero. Sono le Colonne d'Ercole orientali, i «segni» che delimitano il mondo a est, paralleli alle Colonne che, a Gibilterra, bloccano chiunque navighi verso occidente. Alessandro tuttavia, proprio come l'Ulisse dantesco (*Inferno* XXVI 107-8) alla «foce stretta / dov'Ercule segnò li suoi riguardi», non si ferma (per i paralleli fra i due eroi cfr. lo studio di D'A.S. Avalle, *Modelli semiologici nella Commedia di Dante*, Milano 1975, pp. 33-63). Interrogando uno del luogo (che, umano soltanto per la parola, anticipa gli umanoidi e i mostri di prossima apparizione), Alessandro apprende che si può andare oltre le Colonne d'Ercole: non verso sud, dove la terra finisce; non verso ovest, perché si tornerebbe al Mar Rosso; non verso nord, dove lande deserte e animali selvaggi ucciderebbero gli uomini; ma proprio verso oriente: penetrando nell'«India orientale», là dove nessuno ha mai neppure sentito nominare né Alessandro né Poro, là dove è giunto il solo imperatore Libertino. In meno di venti giorni, col vento in poppa, si può arrivare a Ippuri, il porto di Taprobane. Approdandovi, si entra in un universo di «meraviglie» più grandi ancora di quelle dell'India: il pane non si fa con il grano, ma solo di «dolci spezie»; la gente, benché incivile e dal volto orribile, vive cent'anni. Se poi si prosegue ancora verso oriente, ecco veramente il regno della *wilderness* pura: draghi e serpenti a quattro teste, grifoni, «cani marini». Qui, nel «mondo estremo», la mostruosità raggiunge i limiti più rivoltanti, la natura si perverte in parti orrendi e figli paradossalmente meravigliosi. I serpenti sono fecondati direttamente dal sole, il ventre squarciato a ricevere il seme «per natura del vento e dell'aria»: il frutto, pietre preziose dai colori sgargianti, che riprendono quelli dell'aria stessa. «Aldilà», poi, di questa natura impazzita, ecco, sempre a oriente, il Paradiso terrestre: dove ha avuto luogo la creazione giusta, quella dell'uomo da parte di Dio. A una madre natura dalla generazione incontrollata si contrappone un Padre che crea «per grazia», formando un altro «padre»: Adamo. Aldilà dei grifoni e dei draghi, il Giardino dell'Eden, il sogno dell'ultimo orizzonte, dell'armonia fra Dio, natura e uomo. Alessandro, come vedremo più tardi in questo volume, riuscirà a entrare anche nel Paradiso terrestre.

[1] Baudas è Bagdad.

[2] Con «terra di mezzo» traduco letteralmente *myddelerde* dell'originale. La parola, che proviene dall'anglo-sassone, indica la terra, in «mezzo» fra cielo e abissi «sotterranei».

[3] L'idea che Libero – la divinità romana della fertilità – fosse il padre di Ercole è già presente nel *Roman de toute chevalerie*, ed è dovuta al fatto che il soprannome di Libero, *pater*, viene collegato a Ercole. Smithers, II 1957, p. 130, cita Solino, 49,4: *Hic enim locus est, in quo primum a Libero patre, post ab Hercule [...] arae constitutae sunt* («Questo è infatti il luogo nel quale vennero posti gli altari, prima dal padre Libero, poi da Ercole»).

[4] «Segni di Ercole» traduce *Ercules boundes* dell'originale, le colonne che Ercole avrebbe eretto nell'estremo Occidente durante l'impresa contro Gerione. Fin dall'antichità, però, altre Colonne d'Ercole si trovano a est, per esempio sul Mar Nero. Nel Medioevo, infine, eccole a segnare l'ultimo limite orientale.

[5] Ipereo è Ippuri, un porto di Ceylon. Cfr. Plinio, *Nat. Hist.* VI 24, dove si sostiene che furono necessarie le imprese di Alessandro per render chiaro che Taprobane, «a lungo considerata un altro mondo, conosciuto con il nome di terra degli Antictoni», era un'isola.

[6] Interessante la creazione di questo «imperatore», Libertino, che avrebbe visitato Taprobane. Plinio, *Nat. Hist.* VI 24,84, racconta che un «liberto» di Annio Plocamo, «in navigazione lungo le coste dell'Arabia, fu trascinato da venti di aquilone al di là della Carmania e condotto in quindici giorni fino al porto di Ippuri a Taprobane». La stessa frase in Solino, 53, 8: *libertus Anni Plocami*. Uno dei Mss. del *Roman de toute chevalerie*, il C IV 27 B della cattedrale di Durham, legge *Liberius* per *libertus*, aggiungendovi *de Rome*. L'autore di *Re Alessandro* ne deduce un imperatore romano di nome *Lybertyne*.

[7] L'idea che a Taprobane non cresca alcuna granaglia è del poeta inglese, perché il *Roman de toute chevalerie* ha invece *multi ot fruite blez*.

[8] Questa specie di «gente» (*folk* nell'originale), il *cee-hounde*, deriva dal *marin chien* del *Roman de toute chevalerie*.

[9] Il verbo «cacano» traduce letteralmente, e mantenendone la crudezza, *shiteþ* dell'originale, per introdurre in maniera appropriata la descrizione del parto mostruoso. Nel *Roman de toute chevalerie*, il passo corrispondente descrive così (seguendo Solino, 53,23) il modo in cui le perle vengono prodotte nelle conchiglie delle ostriche. Non credo, come sostiene Smithers II 1957, p. 133, che si tratti di una «curiosa incomprensione» del francese da parte del poeta inglese. Mi pare piuttosto che egli voglia di proposito pervertire l'originale per fornire l'immagine di una natura che, nel generare pietre di incomparabile bellezza, fa violenza a sé stessa.

IV*a* 1. *Lettera di Alessandro ad Aristotele*

* La versione latina più estesa di questa lettera apocrifa (una recenziore ridotta fu riconosciuta da Friedrich Pfister nel Ms. di Bamberga E.III.14, che contiene copia della versione latina del *Romanzo di Alessandro* eseguita da Leone Arciprete) si può datare al VI-VII secolo d.C. (giacché in quell'epoca la cita un'anonima collezione grammaticale, *de dubiis nominibus*, successiva a Isidoro di Siviglia); l'originaria redazione greca è però assai più antica, visto che è stata parzialmente accolta e conservata entro il *Romanzo* composto dall'anonimo (o dagli anonimi) che usiamo chiamare pseudo Callistene (III 17).

L'edizione che qui adottiamo è quella di Walther Boer 1973, pp. 1,1-3,5; cfr. anche Feldbusch 1976, e Ll.L. Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim a. Glan 1980. Nella lettera, che si finge scritta da Alessandro in persona al maestro Aristotele (così altre raccolte epistolari artificiose vedono l'imperatore dialogare per iscritto con la madre Olimpia, con Dindimo re dei Bragmani, ecc.) sono raccolti, con forte tendenza epitomatrice, alcuni fra i più straordinari esempi di letteratura dell'intera tradizione antica. E dal momento che l'*Epistula* è da annoverare tra le fonti sicure del *Liber monstrorum de diversis generibus*, occorrerà guardare a essa, insieme con il trattatello *de rebus in Oriente mirabilibus* (ed. C. Lecouteux, Meisenheim a. Glan 1979), di origine anglosassone, come alla prima importante sintesi monotematica del Medioevo (dopo l'esperienza classica di Plinio, nel I secolo d.C., e soprattutto dei *Collectanea rerum memorabilium* di Giulio Solino, nel II secolo), destinata a riunire i materiali teratologici nella forma di una «lettera».

Dell'*Epistula ad Aristotelem* nel Medioevo fecero uso, fra gli altri, Jacques de Vitry, Fulcherio di Chartres, Alberto Magno, Walter di Metz, Tommaso di Kent, Vincenzo di Beauvais, l'ancora inedita *Histoire ancienne jusqu'à César*, Marco Polo. Nella forma della descrizione di viaggio vengono presentati mostri incredibili, animali più o meno fantastici, che spesso appaiono solo mere deformazioni di esperienze realistiche amplificate e incrociate nella trasmissione testuale, più suscettibile di contaminazione per le caratteristiche peculiari del genere compilativo. Schegge di scritture antiche, parti di un complesso mosaico che si frange lungo i secoli, attraversano la deriva dei segni e si sovrappongono o si fondono in nuova, anch'essa teratologica mistura, depositandosi nelle collezioni testuali, al pari dei mostri e delle meraviglie nelle più tarde *Wunderkammern*, rifunzionalizzati, riadattati, rinnovati.

Sono notevoli da questo punto di vista i paragrafi introduttivi, nei quali il personaggio-Alessandro espone il suo *argumentum veritatis*, la teoria della credibilità delle narrazioni basata sull'esperienza diretta; teoria che avrà ampio riverbero nelle opere di alcuni viaggiatori basso-medievali (cfr. G.R. Cardona, «I viaggi e le scoperte», in *I linguaggi del sapere*, a cura di C. Bologna, Bari 1990, pp. 295-329; V. Bertolucci Pizzorusso, «La certificazione autoptica: materiali per l'analisi di una costante della scrittura di viaggio», in *Viaggi e scritture di viaggio*, a cura di C. Bologna, «L'uomo – Società Tradizione Sviluppo», n. s., III 2, 1990, pp. 281-99; ultim. M. Infurna, «Alessandro viaggiatore medievale», in *Pothos. Il viaggio, la nostalgia*, a cura di F. Rosa-F. Zambon, Trento 1995, pp. 165-87). Preoccupato che l'estraneità inquini la credibilità, e che insomma «la presupposizione costante [sia] che quanto si dice può non essere vero perché è diverso» (Cardona, «I viaggi e le scoperte» cit., p. 313), il personaggio-Ales-

sandro, anticipando certi prologhi di viaggiatori più tardi, piuttosto che sulla categoria degli *audita* insiste su quella dei *visa*: anche se poi, com'è stato notato (Bertolucci Pizzorusso, «La certificazione» cit., p. 283), un'intima contraddizione si cela in questo gioco di esclusioni e di inclusioni, giacché «la testimonianza oculare depositata nella scrittura passa fatalmente a testimonianza per *udita* per il suo destinatario, prendendo posto fra le altre *auctoritates* (i *lecta*)». Così come l'ἱστορία di Erodoto, quella di Alessandro (che difatti ricorre proprio al termine *historia*), in questa letterina apocrifa, che si classificherebbe più volentieri entro il genere della relazione di viaggio (fantastica), e forse meglio in quello del romanzo d'avventura, è un'inchiesta fondata sull'esperienza personale. Ed è importante che l'*Epistula* venga inviata ad Aristotele, *carissim[us] praeceptor* dell'imperatore: come nel caso del nodo di Gordio (cfr. pp. 196 sgg.; 560 sgg.), è proprio l'essere «allievo» del grande filosofo a condizionare il ragionamento del personaggio-Alessandro, nelle premesse metodologiche, nel quadro epistemologico, nella modalità argomentativa, nelle conclusioni. Un «*signum* quasi notariale» (Bertolucci Pizzorusso, «La certificazione» cit., p. 282), in questo libretto eminentemente menzognero viene chiamato a sigillare la finzione suprema di una verità di avvenimenti che è tale solo rispetto alla tradizione dei testi, non certo rispetto alla realtà naturalistica, etnogeografica, antropologica. Ma per «vera» questa finzione sarà presa a lungo: e il gioco illusionistico sarà percepito come inganno; la leggiadra invenzione di universi paralleli, tutta «letteraria», verrà scambiata per diabolica volontà d'indurre in errore.

L'arbitrarietà della selezione è dichiarata e in qualche misura difesa come strategia di veridicità, attraverso i principî dell'abolizione di altre testimonianze e della necessaria rinuncia alla catalogazione dell'intero universo sperimentato. In tal modo il tema dell'esperienza diretta, collegato a quello della certificazione di autenticità dei dati riferiti («l'ho veduto io, che garantisco circa la veridicità del racconto»), apre la strada all'esercizio virtuosistico sul tema, all'infinita permutazione interna al genere «viaggio immaginario narrato come vero».

[1] Non c'è traccia cospicua, per quanto consta, di «sorelle» di Alessandro nella tradizione storiografica e letteraria, eccezion fatta per questo e alcuni altri luoghi dell'*Epistula* (cfr. Walther Boer 1973, pp. 2,15 – compresa nel brano qui tradotto: 25,10; 46,4; 50,4-6 – dove le *sorores* di Alessandro sono abilmente accostate, nell'oracolo dell'albero del Sole e della Luna, alle tre *sorores* fatali, le Parche –; 51,1), che deriverà da notizie storiche oppure già da quello che Merkelbach 1977 ha chiamato il *Briefroman*, datandolo, sulla base di testimonianze papiracee, addirittura nel I secolo a.C. (ved., in particolare, pp. 48-77; sulla madre e le sorelle di Alessandro cfr. p. 58 sgg.). Sulla madre di Alessandro, Olimpia, varrà la pena di ricordare le due lette-

re (apocrife) dell'eroe che hanno come destinatario la prima lei ed Aristotele (inglobata poi nel *Romanzo* dello pseudo Callistene, II 23, 32, 33, 36-41), la seconda lei sola (cfr., oltre Merkelbach 1977, Gunderson, *Alexander's Letter* cit., p. 76 sgg.).

[2] Questo cenno alla divisione categoriale in serpenti, uomini e belve riconduce ad affini partizioni canonizzate nei manuali teratologici, in primo luogo nel *Liber monstrorum* (cfr. Bologna 1977), che dall'*Epistula* trae molti materiali, e che articola la sua materia in tre libri (*de monstris*, *de beluis*, *de serpentibus*): e cfr. anche poco dopo, il cenno alla terra «fattrice e madre comune» di varie realtà naturali; ma si tenga conto anche dell'articolazione delle enciclopedie antiche e tardoantiche (specie Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* XII).

[3] Per la categoria di *prodigium* cfr. Forcellini, III 1940, p. 884b-c; inoltre C. Bologna, «Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'alto Medioevo», in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, a cura di P. Xella, Roma 1976, pp. 253-72.

[4] L'accenno al desiderio di Alessandro, allievo di Aristotele, di comunicare subito al maestro le diverse e difformi realtà scoperte, si ritrova nel *Romanzo* dello pseudo Callistene e nelle sue versioni armena e siriaca, nonché in Giulio Valerio (cfr. Feldbusch 1976, pp. 14a-15b).

[5] Il non chiaro giro di frase *parcius loqui quam gesta sint omnia* vale qualcosa come: «parlare più parcamente di quanto siano state compiute tutte le imprese».

[6] Il ricorso al genere epistolografico ha precisi rapporti con le scuole retoriche antiche, come già vide C. Müller, nell'Introduzione alla sua edizione del *Romanzo* dello pseudo Callistene, Paris 1846, p. XVIII*b*.

IV*a* 2. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1359-411

* La terza *branche* del romanzo, che racconta le meraviglie dell'India di cui fa parte il bestiario fantastico che attacca l'esercito di Alessandro, è basata sull'*Epistula Alexandri ad Aristotelem*, che Lambert le Tort di Châteaudun, autore di cui Alexandre de Paris rimaneggia spesso male il testo, dice di tradurre garantendone la verità, poiché sono le parole stesse del re. La tradizione dell'epistolario di Alessandro con Aristotele in cui gli racconta i *mirabilia* dell'India è molto antica e in molti manoscritti le lettere sono copiate insieme all'*Epitome* di Giulio Valerio, da cui pure attingeva Lambert. Alessandro attraversa il deserto inseguendo Poro, nonostante i consigli che tutti gli danno di evitare luoghi così terribili. Ma il deserto è la strada più corta e Alessandro vi si avventura con tutto l'esercito. La sete è il tormento più grave. Quando l'esercito giunge all'acqua tanto deside-

rata, è attaccato da orribili bestie e da serpenti enormi che divorano e distruggono una buona parte dei soldati.

[1] L'*odontotyrannus* dell'*Epistula* 201,7 è tradotto alla lettera, ma considerato, con un buon istinto di scrittura, un nome proprio: così il mostro non è solo una delle tante mostruosità che Alessandro incontra nel deserto; è un avversario da attaccare alla pari (cfr. v. 1378).

[2] *Herberges* traduce i *castra* dell'*Epistula*.

[3] Alla lettera «non lo considera neanche un guanto»; tutte le forme di doppia negazione del francese antico e poi del francese moderno sono termini a senso semantico pieno, indicanti cose di poco conto, dalla briciola (*mie*) al passo (*pas*) e qui, in ambiente militare-cortese, il guanto.

[4] Trentasei in *Epistula* 201,11.

[5] Probabilmente era un proverbio, che però non risulta nella più completa raccolta di proverbi in antico francese, quella di Morawski 1925.

[6] Le rime della lassa sono scorrette. Foulet 1976 ne deduce che i versi che non rimano sono aggiunte di Alexandre de Paris, che però non sembra così povero versificatore da giustificare tanta incapacità. Si direbbe piuttosto che qui siano rimaste tracce di una lassa in origine assonanzata.

[7] È una lassa similare, procedimento formale tipico dell'epica, qui un po' maldestro. Si raccontano, con parole diverse, le stesse cose, con effetti di patetico spesso grandiosi, come nella celebre scena della morte dell'eroe nella *Chanson de Roland* o, come qui, di pura ripetizione. Ma la lassa prende un'altra strada a partire dal v. 1399. Improvvisamente, la scena dell'uccisione un po' trucida di Dentiranno e della preparazione della sua pelle, oggetto per tutti di meraviglia, si trasforma in una scena cortese di cavalieri sdraiati sull'erba, protetti dalla pelle della grande bestia, a giocare a scacchi e a tric trac. Piuttosto improbabile come scena di riposo dell'armata di Alessandro, è una scena normale nelle *chansons de geste* e nei romanzi cortesi medievali.

[8] Il valore non sta tanto nelle ossa, quanto in un medicamento che se ne può estrarre e che sarebbe stato preziosissimo per guarire ferite e tenere in buona salute i soldati.

[9] Manca qui a Alessandro un *mire*, un medico saggio, che impedisca agli ignoranti soldati di buttar via le ossa preziose.

IV*a* 3. *Le guerre di Alessandro* XXII 4866-89

* In questo episodio il poeta delle *Guerre* mostra una particolare fantasia inventiva nei confronti della fonte latina, che presenta soltanto il paragone fra il «selvaggio» (*homo agrestis*) e un *porcus*. Nelle

Guerre, invece, le immagini animalesche riferite all'«uomo-bestia» comprendono, in crescendo, il cinghiale, il toro, il bue, l'orso, il cavallo e il serpente. È aggiunta inoltre la similitudine con un gigante, e, a coronamento del fuoco d'artificio, quella con un oggetto inanimato, la «borchia di porta», a illustrazione della mutezza e della sordità del mostro. In realtà, il poeta delle *Guerre* accumula in un solo brano caratteristiche sparse nella vasta tradizione dell'*homo agrestis* (per la quale cfr. R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, New York 1970), e per esempio nell'*Yvain* di Chrétien de Troyes (a cura di M. Roques, Paris 1967), vv. 286-311. Viene poi particolarmente sottolineato, nelle *Guerre*, il lato sensuale tipico di queste creature (Duggan-Turville Petre 1989, richiamano Agostino, *Civ.* XV 23): il «selvaggio» ha un pene grosso una iarda. Il tratto, che non ha riscontro nella *Historia de preliis*, è naturalmente funzionale alla narrazione, in cui la sconfitta e la cattura del *wild man* diviene possibile soltanto grazie all'astuzia di Alessandro, che gli fa parare davanti una ragazza nuda (una variante del motivo della bella e la bestia). Il «selvaggio», indifferente agli attacchi degli uomini del re – immobile come un bue dagli occhi fissi – la contempla, pronto a violentarla. Ma proprio l'eccitazione, di cui è segno particolarmente ben indovinato il sibilare serpentino del mostro, lo perde all'istante (per altre osservazioni su questo passo, cfr. Introduzione, p. XXXVII).

[1] «Villano» traduce l'originale *bonde*, che indica un contadino, uno zotico – l'*homo agrestis* del latino.

[2] Si noti questa caratteristica del «selvaggio»; muto e sordo come borchia di porta, e fermo, con gli occhi fissi da bove, egli è un mero bruto, un emblema della pesantezza e dell'immobilità.

[3] Nella *Historia de preliis*, invece, *Ille autem ut fera crudelissima mugiebat.*

IV*a* 4. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1345-58

* Il modello è sempre l'*Epistula* 200, tradotta quasi alla lettera da Lambert le Tort e ripresa da Alexandre de Paris.

[1] *Epistula* 200,2-4: *binorum ternorumque capitum cristati serpentes Indici [...] processere columnarum grossitudine, aliquantulum proceriores* («i serpenti indiani crestati, con due o tre teste, ciascuno grande come una colonna, ma di lunghezza ancora maggiore, sbucarono fuori»). È divertente vedere che le colonne sono diventate colombe. L'immagine latina non è d'altronde molto evidente. Una parte della tradizione manoscritta sostituisce *couleuvres*.

[2] L'*Epistula* 200,10 porta: *triginta servis et viginti militibus amissis.*

La tradizione manoscritta non è omogenea e il v. 1357, in cui *sers* è una congettura, non è del tutto convincente. Cfr. Foulet 1976, *ad loc.*

IV*a* 5. *Lettera di Alessandro ad Aristotele*

* Il testo è tratto dall'edizione Walther Boer 1973, pp. 16,8-19,3.

L'India è, soprattutto, terra di fiere feroci, di mostri, di serpenti dalle più varie e incredibili fattezze. Si definisce «India» una vaga e mobile realtà, mentale prima che spaziale, trasmessa per via cartacea, per forza d'autorità piuttosto che di esperienza diretta, in tutte le enciclopedie antiche e medievali e i trattati di teratologia, e così nei «libri di viaggio», spesso di viaggi immaginari ma talvolta resoconti di veri percorsi compiuti con portolani o itinerari alla mano (*Itineraria Romana: römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*, dargestellt von K. Miller, Stuttgart 1916, rist. anast., Roma 1964; L. Bosio, *La Tabula Peutingeriana. Una descrizione pittorica del mondo antico*, Rimini 1983), nei manuali di geografia (cfr. J.K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, New York 1925; G.H.T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, London 1938; *A History of Ancient Geography* I. *Among the Greeks and Romans from the earlieest ages till the fall of the Roman Empire*, ed. by E.H. Bunbury, New York 1959; *The Geographic Background of Greek and Roman History*, ed. by M. Cary, Oxford 1967; *Geografia e storiografia nel mondo classico*, a cura di M. Sordi, Milano 1988; F. Cordano, *La geografia degli antichi*, Roma-Bari 1992, anche per la bibliografia) e nelle carte geografiche che tentano di stabilizzare in forme compiute del mondo l'esperienza e l'immaginazione, fondendole in sintesi spesso a sua volta teratologica (cfr. *Mappaemundi. Die älteste Weltkarten* I-VI, hrsg. von K. Miller, Stuttgart 1895-98; G. Kish, *La carte. Image des civilisations*, Paris 1980; *The History of Cartography* I. *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley-D. Woodward, Chicago-London 1987). L'India è un dinamico confine orientale apparentemente suscettibile di deformazioni e adattamenti, visto che si muove, oscillando, ampliandosi, gonfiandosi come un grande sacco riempito, volta per volta, di proiezioni del desiderio e dell'attesa, della paura e del pericolo (cfr. p. 267 sgg.; inoltre, anche per la vastissima bibliografia, Bologna 1977 e Id., *Enciclopedia Einaudi* IX, *Mente-Operazioni*, Torino 1980, pp. 556-80, s.v. «Mostro»). La vicenda dell'immaginario medievale, nel suo plasmarsi e dimensionarsi attraverso gli «oggetti mentali» che crea e conserva, trasmettendoli al futuro e ad altre civiltà, in larga misura può essere descritta imperniando la ricerca proprio sulla favolosa «India». È là che avvengono le più mirabili fra le gesta di Alessandro: quasi risucchiato

dalla forza evocativa di quello *spazio plastico*, l'eroe va alla conquista dell'«India» come tenterà di conquistare anche il «Paradiso»: è lui stesso in quanto personaggio, è il racconto delle sue imprese, ad allargare l'«Oriente», a *creare* l'«India» del Medioevo.

[1] Questo straordinario *notturno*, inconsueto in un testo di tipo compilativo ed etno-geografico, è inteso da una parte a scandire quasi musicalmente, in una ritmica che alterna «normalità» e «mostruosità», il tempo delle apparizioni mirabili, alcune delle quali (come appunto quella dei serpenti *cerastes* e dei *versicolores*), sono tipicamente lunari, antelucane. La connessione del serpente con la notte, la luna, la ricerca frenetica del cibo, l'aggressività segnalata dal colore delle squame e dalle code erette con fare minaccioso, evoca inevitabilmente un'atmosfera inferica, demoniaca: d'altro canto il rapporto del serpente con il diavolo era stato sancito dalla Bibbia e dai primi commentatori patristici, di cui i redattori del *Romanzo di Alessandro* attribuito allo pseudo Callistene non potevano non tener conto.

[2] L'intero passo è fortemente scandito sui pedali sonoro e visivo: «sibila tutta la regione» per i serpenti che guizzano da ogni parte; «fanno rumore» i duemila soldati che divorano il rancio; s'immaginano voci e urla selvagge anche durante il «buon paio d'ore» di carneficina che chiudono l'invasione di scorpioni, cerasti, serpenti e altre «pesti maligne».

[3] Dietro a questa evocazione allusiva della *peste* (che conserviamo nella traduzione letterale) è inevitabile pensare anche a un alone apocalittico, giacché la *pestis*, o *pestilentia*, con la *famis*, è fra i segni d'avvento della fine (cfr. *Ev. Matth.* 24,6-7: *nondum est finis. Consurget enim gens in gentem et regnum in regnum, et erunt pestilentiae et fames et terraemotus per loca*, con il parallelo di *Ev. Luc.* 21,11; ma cfr. già numerosi luoghi veterotestamentari, p. es. *Ier.* 29,18: *persequar eos in gladio et in fame et in pestilentia*).

[4] In questa ricostruzione immaginaria, come i *tic* linguistici lasciano trapelare, anche i serpenti hanno un «petto» (così come altrove hanno un «collo»). Plinio, *Nat. Hist.* VIII 33, attribuisce al *basilisc[us] serpen[s]* alcune delle caratteristiche qui di seguito riferite ai «serpenti indiani crestati»: non muove il corpo con una serie di volute, *sed celsus et erectus in medio incedens*; dissecca gli arbusti con il soffio letale, con cui brucia le erbe e spezza le pietre.

[5] Che gli occhi possano emettere veleno è noto attraverso la storia del basilisco, classificato appunto fra i rettili nei *Bestiari* antichi e medievali. Ved. ancora Plinio, *Nat. Hist.* XXIX 66, che, sempre a proposito del basilisco, parla del terrore che incute negli altri serpenti, che può uccidere con l'odore che emana (*olfactu*); gli uomini, aggiunge, li uccide anche solo con lo sguardo (*vel si aspiciat tantum*).

[6] Si noterà che *malae pestes* sono detti i serpenti descritti poco fa, e *pestifer* è il fiato di questi: cfr. *supra*, nota 3.

[7] Non è chiara l'origine, né la fonte, di questo straordinario *monstrum*, salvo ipotizzare un'interpretazione «naturalistica», fondata sul tipo di corazza «a scaglie» di certi scorpioni. Si noterà comunque che il *corcodrillus* è citato in altro luogo della stessa *Epistula* (Walther Boer 1973, p. 29,1-4) poiché alla sua testa è comparata una delle due di un altro animale mostruoso.

IV*a* 6. Lamprecht, *Canzone di Alessandro* [S] 5047-60

* Si traduce dall'edizione Kinzel 1884, pp. 297-8. Attraversate le Porte Caspie, l'esercito greco erra alla ricerca di un fiume al quale dissetarsi. E ne incontra uno dalle acque amare come fiele. Ma non è questo il suo solo inganno: i vortici sono infestati da coccodrilli che sbranano quanti tentino di guadarlo e, dal bosco che lo fronteggia, prendono a uscire ondate successive di mostri di ogni sorta, serpi e scorpioni variopinti, leoni e cinghiali di dimensioni prodigiose, elefanti. Ultimi della sequela, emergono dal folto degli *homines silvatici* dotati di sei mani, che, al Lamprecht di Strasburgo, suggeriscono l'immagine di diavoli dal volto scimmiesco. Data alle fiamme la selva che vomita mostri, dopo altre apparizioni terrificanti, siamo nell'accampamento, nel corso della notte.

[1] L'io narrante è Alessandro.

[2] Il termine *lederswal* («rondine dalle ali di pelle»), usato per tradurre *vespertilio*, è un *hapax*. Come il *niticorace* (ved. *infra*), il pipistrello partecipa della genìa immonda delle creature della notte (*Fisiologo* lat. *Versio Bis*, cap. VII), ma in più è *figura* dell'inutilità dei tentativi umani di superare i limiti di natura, la cifra stessa dell'esperienza di Alessandro. Il precisarsi di questa rappresentazione, dagli *Hieroglyphica* di Orapollo (forse della fine del IV sec.), culmina nel pipistrello col cartiglio della *Melencholia I* düreriana (G. Agamben, «I fantasmi di Eros», in *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1993, pp. 3-35).

[3] Il toponimo, non identificabile, si trova, con diverse varianti, già nell'*Epistula* (ved. Kinzel 1884, p. 298 appar.).

IV*a* 7. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 1412-48

* Il nome di questi altri mostri è una crasi intelligente tra *niti(dus)* = lucente e *corax (thorax?)* = corazza. Ma la forza poetica sta soprattutto nell'onomatopea, su cui gioca tutta la lassa. Il modello è sempre l'*Epistula*, tradotta da Lambert le Tort, che Alexandre de Paris riprende per tutta questa parte. La cosa importante da notare è

come la lingua si presti con i suoi suoni a sottolineare il meraviglioso e il pauroso, in una ricerca stilistica difficile da rendere in italiano ma che è tra le più riuscite. Meno bella la lassa seguente, che sembra un'inutile ripetizione, in cui l'apparizione paurosa degli uccelli affamati si stempera in una descrizione inabile.

[1] Conservo il termine latino-francese, che anche in italiano permette giochi fonici.

[2] La caduta di stile di questa lassa, che ripete il contenuto della precedente, fa pensare che il bravo scrittore, capace di giocare con i suoni della lingua, fosse Lambert le Tort. Dove lo copia, Alexandre de Paris sembra bravo anche lui, ma in questa lassa, che ha probabilmente aggiunto, la sua inferiorità risalta in modo vistoso.

IV*a* 8. *Le guerre di Alessandro* XXII 4913-36

* L'immaginazione del poeta delle *Guerre* è sempre vivida. Appena il latino gliene fornisce lo spunto, egli si dedica con passione a un ricamo assieme potente e delicato sulla fonte. A questo brano, per esempio, corrispondono poche righe della *Historia de preliis*: *Cum autem in ipsius montis cacumine pervenissent, supervenit eis maxima copia draconum, serpencium et leonum qui angustia maxima afflixerunt eos [...] descendentes de monte venerunt in vallem obscuram ita ut vix unus alium conspicere posset. Erat autem in ipsa valle tam depressissima nebula ut ipsa manibus palparetur. Erant autem in ipsa valle innumerabiles arbores quarum fructus et folia saporissimum gustum habebant, et rivuli aque clarissimi decurrebant* («Quando dunque giunsero alla sommità di quel monte, si fece loro incontro una gran massa di draghi, serpenti e leoni che li afflissero con mille tribolazioni [...] scendendo giù dalla montagna arrivarono in una valle così buia che appena poterono scorgersi l'un l'altro. C'era infatti in questa valle una nebbia tanto bassa che si poteva toccare con le mani. E nella stessa valle c'erano innumerevoli alberi le cui foglie e i cui frutti avevano gusto profumatissimo, e vi scorrevano rivoli d'acqua chiarissima»). Nei versi 4917-28, il poeta semplicemente reinventa la descrizione (egli stesso chiama i mostri che adesso compaiono una *new note*, una «novità» e una «sorpresa»): non abbiamo più soltanto draghi, serpenti e leoni, ma tutto un bestiario allitterativo (così, i dromedari assieme ai draghi, e i leopardi assieme ai leoni). Inoltre, i serpenti (o i draghi; cfr. nota 1) versano veleno dalle loro mascelle «come torrenti dai solchi in urlanti tempeste», facendoci immaginare fiumi ribollenti di bava: è l'attenzione continua, precisa al particolare che dà sapore a tutto l'episodio. La cima del monte è poi il luogo di una vera e propria battaglia, un «tumulto» (*hurling*) paragonato a quello dell'«inferno» (*hell*). Come sempre nella tradizione allitterativa medio-inglese, le

scene di massa e di conflitto sono quelle che danno alla scrittura una forza particolare, trasformandola a tratti in poesia della violenza e del «mucchio» («a morte son morsi gli uomini nostri, / dai serpenti ammazzati in numero enorme») che sapientemente delinea lo sfondo «generale» sul quale risalta il dettaglio brillantemente individuato. Non si tratta mai, tuttavia, di violenza fine a sé stessa, sebbene di una tecnica precisa, il cui scopo è quello di stupire e impaurire il lettore (e più ancora l'ascoltatore). Si noti infatti come in questo passo sia rapida la transizione da un registro a un altro completamente differente: negli ultimi versi, il poeta traduce la fonte più da vicino, e al «tumulto» seguono il silenzio e il buio. Anche qui, però, traduzione non vuol dire appiattimento sull'originale: l'*obscuram* latino si moltiplica per cinque («buia», «forte», «fonda», «tetra» e «oscura»), e a essa viene contrapposto un «fondo» di acque non soltanto «chiarissime», ma «come argento brillanti» (quasi un effetto *canyon*); la *nebula* non è solo *depressissima* e «palpabile», ma anche (con ricamo geniale sull'allitterazione in *f*), come una *flabband webbis*, una ragnatela ondeggiante: spessa, dunque, ma leggerissima. Infine, gli *arbores* dal *saporissimum gustum* vengono sostituiti, con visualizzazione assai più specifica ed esotica, dai grappoli di bacche che profumano di mirra.

[1] «Draghi» traduce *wormes*, che può valere anche «serpenti» – in sostanza, qualsiasi rettile che strisci, snodandosi, sul terreno.

[2] Traduco con «vermi», per preservare l'allitterazione in *v*, il *vermyn*[*e*]*s* (genitivo) dell'originale, che vuol dire, come glossano Duggan-Turville Petre 1989, più generalmente «vile creatures». L'etimologia, però, come del resto per i *wormes* del v. 4922, è chiara, e indica draghi o serpenti. In italiano, l'uso di «verme» per «serpente» è autorizzato da Dante, che definisce Cerbero «il gran vermo» (*Inferno* VI 22) e Lucifero «vermo reo» (*Inferno* XXXIV 108).

IV*a* 9. *Lettera di Alessandro ad Aristotele*

* Il testo è tratto dall'ed. Walther Boer 1973, pp. 53,6-55,3.

Nel *Liber monstrorum* III 5 (ed. Bologna 1977, p. 140) viene collocato *in Calabri... saltibus*, al tempo di Augusto, un rettile (come al solito *mirae magnitudinis*), il quale «se ne stava acquattato nelle paludi e nei laghetti e s'ingozzava voracemente di ranocchie e di pesci»; e quando «le paludi, con l'esplodere dell'afa, rimanevano a secco come boccacce spalancate», *tunc pestis irata, cibo potuque carens, agros scintillantibus peragravit oculis, et nimiam dedit mortalibus plagam* («quella bestia pestifera, mancando di cibo e di bevanda, se ne scivolò via per la campagna con gli occhi sprizzanti faville, e troppi danni seminò fra i poveri mortali»). Anche nel primo libro, destinato a raccogliere un

elenco dei *monstra* di genere umano, fra le mirabili difformità che popolano l'«India» vengono catalogati (I 36, p. 60) degli *homines rationabili statura, nisi quod eorum oculi sicut lucernae lucent* («uomini perfettamente regolari nel corpo: hanno però occhi che emanano fulgore, quasi fossero lampade»). Il fulgore delle pietre e il luccichío degli occhi dei serpenti si riverberano l'uno nell'altro, producendo un effetto, largamente presente nei testi e dislocato su diverse *naturae* mostruose, di diffusa luminosità (che sarà stata forse mitizzata sulla base del contrasto oggettivo fra tonalità olivastra dell'epidermide orientale e chiarezza del «bianco degli occhi»). Nel paragrafo qui tradotto, come ben dimostra la chiusa che si sofferma sulle perdite, sono due i generi di *monstra* protagonisti della minaccia e del conflitto con gli esseri umani: la natura complessa del secondo, legata a questa divaricazione attiva negli strati profondi dell'assetto testuale, screzia e diffrange ulteriormente l'effetto di duplicità, e anzi di molteplicità, che ne derivano, come nei giochi di specchi e negli inganni catottrici così cari all'immaginario medievale. Questa genesi mostruosa, peculiarmente legata alla doppia dimensione della classificazione nominalistica e dell'ἔκφρασις, si lascia cogliere anche attraverso il confronto fra testi collegati fra di loro: nella trasmissione testuale la moltiplicazione e differenziazione dei *monstra* scaturisce proprio dall'incrocio di questi due piani, quello della descrizione dettagliata e quello del nome. Un esempio chiaro lo offre la pagina delle *Guerre di Alessandro* (ved. *supra*, p. 600 sg.) rielaborata a partire dall'*Epistula* e dalle altre fonti teratologiche connesse.

[1] Si tratta ovviamente d'un luogo inesistente, utopia scritturale generata, come spesso accade nella tradizione teratologica, dalla mera deformazione testuale che investe in modo massiccio il piano onomastico. Il nome *Iordanis*, tràdito dalla prima famiglia di codici dell'*Epistula*, secondo lo stemma di Walther Boer 1973, sembra ricostruito per correzione, con esplicito richiamo al fiume in Palestina, di biblica memoria; lo accetta invece Feldbusch 1976, p. 114*b*, per quanto il luogo non sia attestato da alcuna delle altre fonti di tradizione indiretta da lui tenute in conto. Già in Curzio Rufo (VIII 9,9) si parla del *Diardines*, che *per ultima Indiae currit*, e le cui acque alimentano *non crocodilos modo, uti Nilus, sed etiam delphinos ignotasque aliis gentibus beluas*: ma l'identificazione del fiume è risultata impossibile. Secondo uno dei più eruditi studiosi del ciclo romanzesco di Alessandro, Friedrich Pfister («Wochenschrift für klassische Philologie» XXX 1913, pp. 1155-9), Curzio aveva in mente il greco Ἰωβάρης che si trova anche in Arriano (*Ind.* 8), oppure il latino *Iomanes* di Plinio (*Nat. Hist.* VI 17 e 19). Nel *Liber monstrorum* (III 11, ed. Bologna 1977, pp. 144-6), anche in questo luogo dipendente dall'*Epistula ad Aristotelem*, si parla degli stessi serpenti *per quorum colla lapides pretiosi valde nascuntur*, i cui bagliori vengono definiti *zmaragdi*, e che *lasere [...] et albo pipere pa-*

scuntur. A chiamarsi *Iordia* non è più né il fiume né la valle dove essi vivono, in India (dove però la *longitudo* delle piramidi sale a cinquecentocinque piedi!), ma lo stesso serpente: *de serpente Iordia* suona la rubrica nell'indice del Ms. *A*, il solo a trasmettere il III libro *de serpentibus* (la denominazione manca nel testo).

[2] Il collegamento fra serpenti e pietre preziose è una costante delle collezioni di *Mirabilia* antiche e tardoantiche. Ancora Isidoro di Siviglia, rielaborando materiali enciclopedici e teratologici trasmessi dalle raccolte erudite dell'antichità, riferisce (*Etymologiae* XIV 5,15) di certi *dracones ingentes, ex quorum cerebro gemmae extrahuntur* («serpenti enormi, dal cui cervello vengono estratte le gemme»). È interessante, come s'è detto nella nota precedente, che il nome dello smeraldo, piuttosto che alla pietra preziosa in sé, nel *Liber monstrorum* sia attribuita ai lampi colorati che essa emana.

[3] Con questo nome (σΛφιον) i Greci indicavano la gommoresina ricavata da una pianta particolarmente diffusa nella Cirenaica, probabilmente un'ombrellifera (*Ferula Asa foetida*: ma s'è pensato anche alla *Scorodosma fortidum*, o alla *Ferula Tingitana*), il cui succo, utilizzato in culinaria (specie il gambo e le foglie: cfr. il libro di cucina di Apicio, VII 258) e nella farmaceutica, era preziosissimo. Plinio, *Nat. Hist.* XIX 38-45 e XXII 101-6, ricorrendo probabilmente a Teofrasto, parla del *laserpicium* facendolo coincidere con il *silphion*, e si sofferma sul suo succo di gran pregio, raccolto sia dalla radice, sia dal fusto. Columella, *de re rustica* II 10,16 e VI 17,7, parla del succo di *laserpicium* usato per trattare e conservare le lenticchie, e per curare malattie degli occhi. Già raro nel primo secolo dell'impero, il *laser* risultò praticamente introvabile a partire dal V secolo d.C. Cfr. J. Innes Miller, *Roma e la via delle spezie*, trad. it. Torino 1974, p. 102 sgg.

[4] La collocazione di «piramidi» in India dipenderà per un verso dall'estensione dell'uso del termine a edifici del tipo *ziqqurat*, torri astronomiche diffuse nel Vicino Oriente antico, per un altro dall'ambiguità del concetto stesso di «India», evocato in più occasioni per indicare un generico «Oriente» ampiamente suscettibile di oscillazioni geografiche: cfr. p. es. R. Ghirshman, *Tchoga Zanbil (Dur-Untash)* I: *La ziggurat*, Paris 1966; inoltre W. Helck, s.v. «Pyramiden», in *RE* XXIII 2, 1959, col. 2167 sgg., in particolare coll. 2171-5.

[5] Nel *Liber monstrorum* l'intestazione del secondo libro, *de beluis*, dimostra che la categoria *bestia* va distinta da quella definita con il termine *belua* (cfr. Bologna 1977, pp. 100 e 193). Così articola il concetto lo stesso *Liber* (II 1: *de marinis beluis*): «Possiamo chiamare *belua*, cioè "belva mostruosa", qualsiasi natura che, per mare o per terra, prenda forma nelle fattezze sconosciute e terrificanti di un corpo orribile (*in horrendi corporis ignota et metuenda reperitur forma*)». Nel prologo dell'anonima operetta, invece, accanto ai *monstra* e ai *genera* di *dracon[es]*, *serpent[es]* e di *viper[ae]*, si annuncia la trattazione *de ferarum horribilibus numerosisque bestiarum formis* (p. 34).

[6] Non troviamo traccia, nella letteratura teratologica, di questi mostri che provocano la paralisi con la puntura dei loro aculei. Aristotele (*Hist. an.* V 26,555a) e soprattutto Plinio (*Nat. Hist.* XI 30,86-91) parlano del rapporto fra il veleno dello scorpione, spesso mortale, e il calore del sole che ne accentua la pericolosità; Nicandro nei *Theriaká* e negli *Alexipharmaca* (ed. O. Schneider, Leipzig 1856), e gli scoliasti alle due operette in versi si occupano del veleno degli scorpioni e di altri animali «che strisciano».

[7] Il concetto di *genus*, come dimostra bene il titolo del *Liber monstrorum de diversis generibus*, è la base di qualsiasi articolazione tassonomica e conoscitiva nel settore dei *monstra* e in quello delle realtà naturali, organiche e inorganiche.

[8] Come sempre nell'*Epistula*, a ogni descrizione di battaglia fa seguito una sorta di contabilità della strage, nella quale, certo per aumentare l'effetto di drammatizzazione, vengono indicate le perdite subite e quelle inflitte all'avversario mostruoso, con *amplificatio* esacerbata anche dai guasti meccanici della trasmissione manoscritta, che proprio sulle cattive interpretazioni dei dati numerici si divarica al massimo grado. In questo luogo, ad esempio, nei codici dell'*Epistula* si trovano alternative quali: *XIIII* (cioè *XIV*), *XVIII* (oppure *X et VIII*), *XXVII*, *XXVIII*; lo stesso *milia* è omesso in parte della tradizione.

IV*a* 10. *Le guerre di Alessandro* XXII 4961-84

* Questo brano è un esempio del modo in cui lo scrittore delle *Guerre* sa abbreviare il resoconto della fonte latina. In questa, nel momento in cui Alessandro sale sulla rupe per vedere dove dorma il «serpente», si dice che il basilisco uccide con gli occhi appena sente che qualcuno si sta avvicinando, e si aggiunge che Alessandro discese, ritirandosi, giù dalla montagna (cfr. qui ai vv. 4975-6). Anche il resoconto della vestizione delle armi da parte di Alessandro è molto più lungo nella *Historia de preliis*. Nelle *Guerre*, il re si arma di uno scudo grande e solido come la porta di un granaio, al quale fissa uno specchio. Nella fonte latina, lo scudo è lungo sette cubiti e largo quattro, e dopo avervi fissato lo *speculum magnum*, Alessandro *in superficie fecit [...] subtellares ligneos per cubitum altos ita quod nichil de eo poterit videri, et accipiens clipeum in brachio suo et subtalares in pedibus cepit contra basiliscum proposito sibi ambulare ita quod nec caput nec latera vel pedes ullatenus potuit videre* («fece all'interno [...] dei calzari di legno alti un cubito in modo che non si potesse veder nulla di lui, e abbracciato lo scudo e infilati i piedi nei calzari cominciò deliberatamente a camminare di contro al basilisco in maniera tale che quello non poté in alcun modo scorgerne né la testa, né i fianchi, né i piedi»). Racconto quindi essenziale, senza ricami, teso solamente a deli-

neare i movimenti principali dell'azione: apparizione del basilisco e sue caratteristiche; arretramento dell'esercito e iniziativa di Alessandro che, con l'astuzia dello specchio, fa sì che il mostro sconfigga sé stesso. Proprio a sottolineare la velocità dell'intelligenza di Alessandro è del resto volta la narrazione, che non mostra particolare interesse per il basilisco in quanto tale. Esso è infatti per l'autore delle *Guerre* semplicemente l'ultimo dei tanti mostri incontrati dal re Macedone, e segnatamente il terzo dopo il «selvaggio» dei vv. 4866-89 e lo stravagante gruppo di felini, dromedari e draghi dei vv. 4913-36 (cfr. *supra*, pp. 291-3). La serie inizia dunque con l'uomo-bestia, vinto dall'astuzia di Alessandro, e termina con il basilisco, sconfitto ancora una volta dall'intuizione e dalla furbizia del conquistatore.

[1] *Stinkand of elde* traduce il latino *dierum antiquitate fetidum*; «steso» rende lo *straȝtill* dell'originale, per il quale cfr. Duggan-Turville Petre 1989, p. 283, nota *ad loc.* Anche per Isidoro, *Etymologiae* XII 4,4, il basilisco è un serpente, anzi *Basiliscus Graece, Latine interpretatur regulus, eo quod rex serpentium sit, adeo ut eum videntes fugiant, quia olfactu suo eos necat; nam et hominem vel si aspiciat interimit* («basilisco in greco; in latino significa *regulus*, piccolo re, perché esso è il re dei serpenti, tanto che coloro che lo vedono fuggono poiché li può uccidere col suo puzzo; anche se guarda qualche uomo, lo uccide»).

[2] Traduco così un verso il cui testo e significato gli stessi Duggan-Turville Petre 1989, dichiarano incerti: il senso di *stand dede* e di *in þe strete liggis* è tuttavia sufficientemente chiaro.

[3] A causa del ritmo e dell'allitterazione in *w*, l'originale aggiunge a *god* l'attributo *wale* (buono, nobile); il latino ha un'espressione assai diversa: *Deorum virtus ante nos in itinere consistit que nos amplius non debere transire demonstrat* («La virtù divina si è fermata dinanzi a noi nel cammino per mostrare che non dobbiamo proseguire oltre»).

[4] L'originale ha *balan*, «osso di balena», al centro dell'allitterazione in *b* iniziata da *bole* e terminante con *buskes*.

[5] «Riflesso» traduce precisamente *schadow*, che indica in primo luogo «ombra».

[6] L'originale ha *slaȝtir of bis siȝt*, letteralmente «l'uccisione della sua vista», il potere assassino dei suoi occhi. I due versi 4981-2 sono un miracolo di concisione.

IV*a* 11. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 2896-932

* Le meraviglie e i prodigi si presentano spesso sulle soglie, punti delicati di passaggio tra mondi diversi, che esigono mediatori. Qui il passaggio è tra terra e acqua, elementi femminili per eccellenza, di

cui le fanciulle acquatiche che liberamente si muovono sulla spiaggia sono l'incarnazione, fonte di piacere che può trasformarsi, per l'uomo, in morte. Un altro tipo di morte, rispetto ai rischi del deserto, un altro tipo di tentazione che si incarna in *une merveille*. Il modello lontano è certo Omero: l'incontro dei marinai di Ulisse con le sirene e lo stratagemma dell'eroe per poterle vedere e sentire, ma senza cedere ai loro mortali richiami. Qui l'allusione sessuale adombrata in Omero è resa esplicita e il fascino delle sirene – che poi sirene del tutto non sono, perché non hanno coda di pesce né la loro seduzione è legata al canto – sta solo nella loro bellezza e nella loro disponibilità. L'episodio ha un suo erotismo leggero nonostante la macabra fine dei soldati vogliosi. L'*Epistula* (218, 7-8 e 219, 6-16) racconta l'episodio più o meno negli stessi termini. La donna pesce, o comunque animale acquatico, è il tema di Melusina, uno dei grandi temi folklorici non solo medievali (cfr. Harf-Lancner 1989). Infinite fate che si innamorano di mortali abitano le acque dei romanzi cortesi, a partire da Marie de France e dalla misteriosa *dame du Lac* di Lancillotto, ma il loro portare con sé negli abissi gli amati è garanzia di felicità e di immortalità. I riti di immersione sono d'altronde sempre rituali di rinascita, che presuppone la morte del vecchio uomo che si lascia dietro di sé, come nel battesimo. La psicanalisi ci ha in mille modi illustrato gli ambigui valori delle profondità e dell'acqua, *Les liaisons dangereuses avec la mer/e*, per citare il bel titolo di M. Thomère (Marseille 1995). E Bachelard ce ne ha da tempo svelate le possibilità letterarie. Qui il tema è un'ingenua «meraviglia», malgrado il sapore di morte. Dopo il *Val perilleus*, questo è un pericolo di altro genere, ma sempre legato al meraviglioso negativo, insieme di prove che l'eroe deve affrontare per dimostrare a sé e agli altri di essere un vero eroe. Alessandro sembra qui far valere la sua forza senza neppure essere coinvolto in prima persona: solo come protettore dei suoi soldati attraverso il divieto. C'è probabilmente, come sotto tutte le prove che Alessandro deve affrontare, una simbologia degli elementi, che l'eroe deve dimostrare di saper dominare, ma del cui valore alchemico si è persa la chiave. Alessandro, in Oriente, ha due corna, che corrispondono a *albedo* e *rubedo*, i due principi dell'alchimia, e l'episodio di Nectanebo, ma anche la conoscenza delle arti acroamatiche che Alessandro rimprovera Aristotele di avere divulgato (cfr. la lettera riportata da Plutarco, certamente falsa, in *Alex.* 7,7), mettono in evidenza profondi rapporti dell'eroe con la magia. Ma Alexandre de Paris non è certo turbato da questo. Piuttosto dalle *petites compagnes*, così appetibili sotto i lunghi capelli variopinti e così naturali nel loro desiderio d'amore. Un sogno infantile che nasce oltre la soglia, quella che divide la terra dall'acqua e che come tutti i sogni infantili ha risvolti oscuri e contiene pulsioni di morte (cfr. S. Férenczi, *Thalassa, psycanalise des origine de la vie sexuelle*, Paris 1992).

[1] Vengono dalle profondità del mare e lì tornano portandosi i loro amanti umani per farli rivivere in altri mondi. In questo sono simili alle amanti-fate che seducono gli uomini, cfr. Harf-Lancner 1989. Le fanciulle qui nuotano nell'acqua come pesci, ma non sembra che l'autore sia cosciente della loro doppia natura. Non sono infatti donne-pesce, solo donne che stanno bene nell'acqua come pesci. Anche nell'*Epistula* Alessandro le descrive come donne dai lunghi capelli, di straordinaria bellezza, che finiscono i malcapitati che hanno ceduto al loro fascino con i loro avidi trasporti amorosi; e il nostro poeta sembra accendersi all'idea delle *petites compaignes*. Sulla descrizione di questi pericolosi personaggi femminili cfr. P. Ménard, *Femmes séduisantes et femmes malfaisantes: les filles-fleurs de la forêt et les créatures des eaux dans le «Roman d'Alexandre»*, «Bien dire et bien aprendre» VII 1989, pp. 5-17.

[2] *Gesir* è il verbo tecnico per fare l'amore, come il generico *faire* del v. 2918 che si specializza nel contesto.

[3] Il *noiés* è una razionalizzazione compiuta dai compagni. In realtà le sirene li sfiniscono d'amore e poi li portano giù, nel loro mondo acquatico, dove trovano l'immortalità. È uno dei temi più affascinanti della mitologia celtica passato nei romanzi cortesi. L'ambiguità tra sfinimento d'amore e annegamento è già dell'*Epistula*.

[4] Punizione incongruente, visto che non tornerebbero comunque.

IVa 12. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3585-712

* Il sogno di trovare il segreto dell'eterna giovinezza è un sogno lontano, che forse l'umanità ha sempre avuto. L'idea del Paradiso, anche nella Bibbia, comprende l'eterna giovinezza e allo stesso motivo ci riportano l'albero della vita (*Gen.* 2,9 e *Apoc.* 22,1-2) e una serie di motivi folklorici di cui ancora oggi si trovano le tracce (G. Cocchiara, «La Fontana della Vita», in *Il paese di Cuccagna*, Torino 1956, pp. 126-58). Tra i simboli religiosi, sia pure trasposti nell'ambito di una vita che non è quella quotidiana, ma la vita eterna, la cerimonia del battesimo e il fonte battesimale ricordano ancora questa mitica idea di acque lustrali capaci di dare l'immortalità (cfr. E. Washburn Hopkins, *The Fountain of Youth*, «Journal of the American Oriental Society» XXVI 1905, pp. 1-67 e 411-5). L'età perfetta, che il bagno rituale permette di recuperare, è l'età di Cristo, l'età «nel mezzo del cammin», quella che sembra conservare tutti i vantaggi della giovinezza, ma con in più il senso misurato di una nuova maturità. Il destino impedirà ad Alessandro di ottenere l'immortalità, che un suo fedele, punito atrocemente, usurperà al suo posto, ma qui è la sua età a rendere inutile per lui l'immersione nella fontana miracolosa. L'e-

pisodio segue immediatamente quello delle fanciulle-fiore, che hanno trovato un altro sistema per rigenerare la loro vita e sconfiggere la morte.

[1] La prima parte della strofe, vv. 3545-84, è occupata da altre un po' ovvie «meraviglie»: vallate glaciali, serpenti che sputano fiamme, tempeste e terremoti, sangue che piove come acqua. Alessandro ha paura e fa fermare l'esercito.

[2] L'impazienza è un tratto caratteristico dell'eroe giovane che morirà giovane.

[3] Strana questa specializzazione dei valvassori, uno dei gradini della gerarchia feudale, ma non il più vicino al signore. Ne dovremmo dedurre che Alexandre de Paris o di Bernai era figlio di valvassore? Certo i giovani (*juvenes*) che costituivano il seguito dei signori feudali erano i figli dei suoi, ma non solo dei suoi, feudatari, nei diversi gradi di parentela e di gerarchia sociale.

[4] I capelli che bruciano per il caldo violento del deserto sono un luogo comune delle descrizioni medievali.

[5] *Tere Major* nell'epica indica la terra degli antenati (*terra majorum*), la patria, quindi la Francia, ma qui rimanda all'India, *Inde la majur* come scrive spesso Thomas of Kent, *Roman de toute chevalerie* II, ed. B. Foster, London 1976 (*Index of Proper Names*, s.v.).

[6] L'apostrofe diretta al pubblico, qui un pubblico aristocratico, di «signori», come gli interventi diretti d'autore, sono tipici dello stile narrativo medievale, legato all'oralità, ma continueranno in tutto il Medioevo anche quando i testi non saranno più né cantati né recitati in pubblico. Sono tracce di una tradizione retorica arcaica legata alle tecniche dell'oralità (cfr. M. Liborio, «Leggere l'oralità», in *Scrivere e recitare*, a cura di G. Cerri, Roma 1986).

[7] Chi sono gli *enchanteor letré*? Si pensa subito a Dedalo, ma chi aveva in mente Alexandre de Paris?

[8] La descrizione non è il suo forte: Alexandre de Paris enumera gli stessi elementi e le aggiunte, nell'ambito del meraviglioso, rimandano a chissà quali visioni o episodi misteriosi. Chi è il figlio della dea che è stato avvelenato per cui draghi volanti e serpenti crestati sono uccisi dalla folgore? Nessuno dei commentatori sembra avere la risposta.

[9] Il luogo comune si applica nel Medioevo a molte cose: acque miracolose o erbe, come qui, ma anche, maliziosamente, la bellezza femminile (da Guglielmo IX, VIII v. 25 alla *ganbete* di Nicolette) o la bravura artistica (cfr. *Aucassin e Nicolette*, a cura di M. Liborio, Torino 1976, p. 79, nota 14, ora anche Parma 1991, p. 109). Qui la fontana è in realtà, come le erbe della foresta delle fanciulle-fiore e con le stesse parole, una fontana dall'acqua miracolosa, che guarisce chi la beve di tutti i suoi mali. La versione più originale del motivo è anco-

ra nella foresta delle fanciulle-fiore dove alle fanciulle che hanno troppo speso nei giochi d'amore viene restituita la verginità. Purché non abbiano già partorito, aggiunge ironicamente l'unico altro esempio che conosco di questa amena amplificazione, il *Fablel dou Dieu d'Amors*, vv. 21-8 (ed. Ch. Oulmont, *Les débats du clerc et du chevalier*, Paris 1911, rist. Genève 1974).

[10] L'accumulazione è tratto tipico della vena descrittiva medievale, codificata nelle *Artes*. Qui il dettaglio più poeticamente riuscito è il riflesso di fuoco provocato dalle gemme nell'acqua.

[11] Sembra alludere – oltre che alla possibilità che questi nobili cavalieri si trasformino rapidamente in stupratori, ladri e predoni, cosa normale, poiché i grandi eserciti vivevano soprattutto di saccheggi e di requisizioni – ai bisogni corporali.

[12] C'è un seguito di interventi d'autore per garantire la verità di quello che racconta: è un modo per accrescere la meraviglia del lettore. Alessandro vuole la prova, prima di credere; noi lettori ci dobbiamo accontentare di quello che ci dice il nostro autore, senza inganno.

[13] Il riso di Alessandro è un riso epico, come la formula usata, nell'epica adatta sia al riso che al pianto (Carlo Magno nella *Chançon de Roland* piange, Guillaume d'Orange invece ride).

[14] Ovvio il rapporto col Paradiso, anche se nel Paradiso cristiano non c'è traccia di fontane della giovinezza. Più probabile la loro presenza nei paradisi islamici. L'eternità, garantita o meno da una fonte di giovinezza, è comunque una caratteristica comune. Il Tigri e l'Eufrate sono i due fiumi più celebri tra quelli che bagnano il Paradiso terrestre (*Gen.* 2,8), per tradizione posto in Oriente, come farà anche Dante (A. Graf, «Il mito del paradiso terrestre», in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Bologna 1965[2] [come volume separato, Roma 1989] e J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari 1983).

[15] *Senex dierumque multorum* (*Gen.* 24,1 e anche *1 Paral.* 23,1; *Iob* 42,17).

[16] *Ferrant* si dice soprattutto di un cavallo, dal manto grigioferro. È ovvio che anche le vecchie guide vogliano ritrovare la loro verde età.

[17] Tolomeo pare fosse fratellastro di Alessandro, figlio di una concubina.

[18] Anche la struttura nome + figlio di + nome del padre è dello stile formulare, legato all'importanza della genealogia e del *lignage*. Perché Perdicca *le grant*? Solo per la rima? Forse perché a lui Alessandro lascerà il regno.

IV*a* 13. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 3286-387; 3457-544

* Come tutte le foreste, luogo simbolico per eccellenza della letteratura medievale e non solo, luogo dell'avventura e, come qui, del meraviglioso e dell'ultraterreno, anche questa foresta ci riserva delle sorprese. A cominciare dagli alberi e dalle spezie e dalle erbe preziose che trasformano ben presto questo luogo fatato nel più meraviglioso dei giardini. Nel romanzo cortese, questa introduzione porterebbe all'incontro d'amore tra la dama e il cavaliere, secondo la convenzione del *locus amoenus*. Il giardino dell'amore, infatti, a partire dal suo modello edenico, è ricco di tutti i frutti, di fiori profumati e di erbe salutari. Vi scorre naturalmente acqua cristallina e chi lo abita è felice e non conosce la morte. Ma un'ombra si stende sempre in questi sogni degli uomini, che non possono mai abbandonarsi del tutto all'illusione, dimenticando l'altra faccia del mondo, fatta di pericolo e di morte. In questa parte del romanzo di Alexandre de Paris che ha come modello Lambert le Tort ma che probabilmente interviene abbastanza liberamente, il tono è dato da una certa ingenuità, nella descrizione delle meraviglie della Natura, resa più aggraziata dall'arte e persino dalla magia, con risultati ameni e piccanti. Qui non si parla d'amore, quell'amore cortese il cui codice era stato elaborato dai trovatori e diffuso in tutto l'Occidente: grazie all'ambientazione orientale, qui si tratta apertamente di graziosi giochi sessuali, come con le sirene. La scena è amplificata al massimo, per tenere in sospeso le nostre aspettative, ma poi il mistero è svelato. Le fanciulle, come i fiori, crescono in questa meravigliosa natura, pronte a condividere giochi d'amore con i soldati di Alessandro, ma quando anche lui troverà la sua fanciulla e vorrà portarla via, il segreto sarà rivelato e avrà un'amara delusione. L'*Hortus conclusus* non lascerà le sue prede. La felicità, il Paradiso, è un luogo che non appartiene al mondo del quotidiano, è un altro mondo, dove si può entrare ma da dove non sempre si può uscire. Alessandro lo sa e porta via a fatica i suoi soldati. Nel racconto di Alexandre de Paris non sono chiari, come nei testi arabi che raccontano la stessa leggenda, i rapporti con i miti della vegetazione, che pure si intravvedono anche qui. Le fanciulle-fiore, come i fiori veri, sbocciano a primavera, ma in inverno cadono al suolo e sprofondano nella terra per rinascere solo con il nuovo anno. Il racconto è antico, c'è già nel *Ramayana*. Gli Arabi danno un nome al giardino, che rinchiudono dentro un'isola incantata, l'isola di Wakwak, perché questo è il suono che emettono le fanciulle (cfr. per la bibliografia Foulet 1976, p. 52). Viene alla mente il racconto dei viaggiatori europei, che scoprivano, come Bougainville, le meraviglie del buon selvaggio (cfr. il *Supplement au voyage de Bougainville* di Diderot). La disponibilità sessuale, priva di ogni senso di peccato, do-

veva sembrare – o è sempre sembrata? – un sogno impossibile agli Europei, educati alla sessuofobia giudeocristiana. Alessandro e il suo esercito sono pagani e possono permettersi di godere delle meraviglie della natura, anche se gli interventi punitivi di Alessandro per chi in quelle beatitudini si vorrebbe fermare, la dicono già lunga su cosa sia d'obbligo pensare di questa libertà pericolosa.

[1] La mandragora è rappresentata *en forme d'ome entiere* («nella forma di un uomo») nella redazione G e B secondo una tradizione molto antica, legata forse alla forma della sua radice, radice che contiene davvero proprietà mediche ben note fin dall'antichità. Gli effetti dell'erba, legati alla magia e sfruttati per filtri d'amore o per vincere la sterilità (Machiavelli), ne facevano un ingrediente necessario per ogni tipo di incantesimo. In alcune leggende rabbiniche, la mandragora è l'albero del Paradiso terrestre. Il secondo emistichio qui sembra una *lectio facilior* di chi ha perduto il senso di questo antropomorfismo.

[2] Le virtù taumaturgiche del *vergier* e delle erbe del prato non stupiscono in questo mondo paradisiaco, stupisce la rozzezza del racconto (fegato, veleni!) e l'inedita (sembra) forma di recupero della verginità per le fanciulle scostumate, che si direbbe una maliziosa trovata di Alexandre de Paris. Sulle fonti di queste lasse, in parte derivate dall'Alessandro in Oriente di Lambert le Tort, però in una revisione con aggiunte successiva, cfr. il Lambert 2 di Foulet 1976, p. VIII.

[3] Come in tutti i giardini che si rispettano c'è una *fontenele*. Questa è particolarmente elaborata e sembra un'opera di idraulica abbastanza perfezionata. Il connubio di Natura e Arte nelle descrizioni, anche dove si parla di spezie ed erbe pregiate subito trasformate in salutari decotti, sembra intervento originale di Alexandre de Paris, più propenso alle magie occidentali che alle meraviglie d'Oriente.

[4] Le fanciul e sotto gli alberi del giardino, come un lontano ricordo di classiche amadriadi, sono belle e nobili. Ma anche di questa *mervelle belle* Alexandre de Paris sembra aver perso le coordinate. Le trasforma così, ma è la tecnica tipica di tutto il romanzo cortese, in damigelle medievali, senza nessun rispetto delle distanze storiche e simboliche.

[5] Riassunto di *effictio* con i dati tradizionali, ma non disposti secondo le regole, che esigevano di partire dai capelli per arrivare ai piedi. Il senso ironico della cosa, ma vale probabilmente solo per noi, lettori troppo smaliziati, è il suo riferirsi non alla donna amata – che è, nel romanzo cortese, la funzione fondamentale dell'*effictio ad laudem* (cfr. M. Liborio, «Rhetorical Topoi as "Clues" in Chrétien de Troyes», in *Rhetoric Revalued*, cit., pp. 173-8; sull'*effictio* è in corso di stampa un bel lavoro di Silvia De Laude) – , ma a tante fanciullefiore indifferenziate, tutte bel e allo stesso modo e tutte pronte ai giochi d'amore più concreti.

[6] Il fuoco d'amore è un luogo comune ben noto, da Ovidio in poi; il cuore che galoppa come un puledro di Castiglia un po' meno. I cavalli di Castiglia sono rinomati nell'epopea e certo galoppano e saltano, come il cuore nel petto dei soldati eccitati. Ma la metafora amorosa mi sembra inedita.

[7] Sono i due vecchi che Alessandro ha incontrato dopo le terribili tempeste che hanno decimato il suo esercito e che si sono offerti di accompagnarlo attraverso il deserto fino agli alberi del Sole e della Luna.

[8] Eccole di nuovo, le fanciulle-fiore, apparire danzando e cantando davanti ad Alessandro e a Tolomeo. Qui la descrizione riguarda la bellezza del loro abbigliamento, che sarà amplificata più avanti, nel dialogo in cui viene ripresa la descrizione, sempre collettiva. Qui l'*effictio* segue meglio le regole della retorica medievale.

[9] La gioiosa ronda delle fanciulle-fiore non può far dimenticare l'ombra (termine chiave dell'episodio) che domina il loro destino. Non quello legato ai riti della vegetazione (Demetra, ma il tema sembra comune nella mitologia celtica, cfr. il non dimenticato studio di J. Weston, *From Ritual to Romance*, Cambridge 1920), ma un'inedita impossibilità di affrontare i raggi del sole, che le farebbe cadere morte se appena osassero oltrepassare la protezione offerta dalla foresta. In realtà, interrogati da Alessandro, i due vecchi spiegano che d'inverno le fanciulle entrano sotto terra e rinascono in primavera come i fiori. Ma non spiegano il divieto di superare il limite della foresta. Un tratto non spiegato è anche la loro possibilità di avere tutto quello che vogliono, dall'alba al tramonto. Limitata al cibo, questa assoluta disponibilità è tipica della mitologia celtica che conosceva molti mondi magici, isole privilegiate e calderoni d'abbondanza. Siamo nello stesso territorio dei racconti di fate.

[10] Come le sirene, ma in modo meno possessivo, le fanciulle-fiore amano gli uomini per naturale lussuria. D'altronde questo è quello che tutti i chierici del Medioevo, e non solo, pensano delle donne. Qui non c'è punizione per i piaceri d'amore gustati, solo un limite di tempo, posto da Alessandro, che persegue il suo sogno di grandezza.

[11] Non è paura, naturalmente, è lo *stupor* che prende di fronte a una meraviglia inspiegabile.

[12] In questo luogo meraviglioso dove non manca nulla mancano gli uomini. Perché? La spiegazione sta probabilmente nella prova terribile che bisogna affrontare sul ponte levatoio che divide dalla foresta e dove due automi in forma di fanciulli, uno alto e magro l'altro piccolo e grasso, armati di terribili magli, sbarrano la strada, come viene raccontato subito dopo, nella parte che abbiamo tralasciato. Il ponte come soglia pericolosa è luogo comune sia delle visioni dell'altro mondo, dalla conosciutissima *Visio Pauli* in poi, sia della letteratura celtica e del romanzo cortese (cfr. nel *Chevalier de la charrette* di

Chrétien de Troyes il ponte di spade che Lancillotto deve passare ferendosi orribilmente e davanti al quale vede due minacciosi leoni). Nei versi saltati (lasse 194-8) oltre alla descrizione del ponte con i suoi automi si raccontano gli incantesimi che i due vecchi operano per far cadere uno degli automi nel fiume, dove è mangiato da un pesce mentre l'altro è portato via da un diavolo. Anche questa parte è abbastanza misteriosa perché Alexandre de Paris, ma forse già Lambert le Tort, ha perso la chiave di queste magie.

[13] I piaceri della foresta dove ogni fanciulla si sceglie il suo amante non ci sono raccontati, mentre Alexandre de Paris si dilunga su cibo e acqua che quasi magicamente compaiono in abbondanza. I vecchi spiegheranno che le fanciulle-fiore possono avere tutto quello che vogliono dalla mattina alla sera.

[14] Anche questo sembra un tratto magico.

[15] È come se questo amore non individualizzato sembrasse troppo scandaloso, una cosa degna della soldataglia, oppure come se Alexandre de Paris si fosse reso conto di non aver fatto partecipare Alessandro al piacere generale. La situazione diventa patetica, con un tentativo di rapimento contro natura opportunamente evitato dalle lacrime della bella fanciulla. Tutte le immagini usate nella sua descrizione sono topiche.

[16] Il termine fata che compare qui in modo esplicito sembra essere il punto di riferimento di tutto l'episodio. Ignaro dei riti di vegetazione e di ninfe degli alberi, Alexandre de Paris pensa ai racconti di fate. Il divieto è tipico dell'incontro della fata con un mortale (cfr. Harf-Lancner 1989): per seguirne lo schema, Alessandro dovrebbe fermarsi con la sua fanciulla, rompere il divieto, ottenere il perdono e vivere felice nel mondo altro della fata. Ma il personaggio di Alessandro non è adatto a giocare questo ruolo. Ha un destino di gloria tutto terreno che ancora lo aspetta.

[17] La razionalizzazione nel racconto dei due vecchi è anche una banalizzazione. Su questo episodio cfr. P. Ménard, *Femmes séduisantes et femmes malfaisantes* cit., pp. 5-17.

IV*a* 14. Etico Istrico, *Cosmografia* IV

* Il testo è tratto dall'ed. Prinz 1993, pp. 120,4-120,12; 121,15-123,15; 140,11-141,9.

Attraverso il Medioevo latino e volgare gode di uno straordinario successo (cfr. soprattutto A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass. 1932) la storia della costruzione, da parte di Alessandro, di un alto e robusto Muro (o di una Porta, o di un Cancello) e della reclusione oltre il limite da esso

segnato delle tribù di Gog e Magog, orde di uomini-mostri urlanti che minacciano l'Europa. La vicenda si basa su due luoghi biblici notissimi e largamente commentati dai moralisti e dai teologi tardoantichi e medievali: *Ezech.* 38, 1-6 dove si parla a lungo dei re ostili a Israele (e si cita, proprio in apertura: *Fili hominis, pone faciem tuam contra Gog, terram Magog*); *Apoc.* 20, 1-10, dove si inseriscono le tribù di Gog e Magog, con le altre sedotte da Satana, «numerose come la sabbia del mare» e diffuse «ai quattro angoli della terra», fra le schiere infernali che, liberate dai vincoli imposti dall'Angelo di Dio, alla consumazione del millesimo anno torneranno a portare guerra contro il Trono divino («E [l'Angelo] afferrò il dragone, il serpente antico – cioè il diavolo, Satana – e lo incatenò per mille anni; lo gettò nell'abisso, ve lo rinchiuse e ne sigillò la porta sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni fino al compimento dei mille anni. Dopo questi dovrà essere sciolto per un po' di tempo. [...] Quando i mille anni saranno compiuti, Satana verrà liberato dal suo carcere e uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magog, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi e la città diletta. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò e il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo»). Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.* I 123) sviluppa il tema, parlando per la prima volta delle barriere metalliche che Alessandro avrebbe costruito per rinchiudere gli Sciti. Era sancita così l'identificazione fra Sciti e Gog e Magog, e quindi la loro collocazione nel nord-est europeo, la grande porta dalla quale lungo i secoli delle invasioni barbariche numerose orde nomadiche penetreranno nelle steppe russe verso Occidente. Le *Rivelazioni* dello pseudo Metodio (in sostanza una della numerose *Apocalissi* apocrife), diffuse originariamente in greco o forse in siriaco, probabilmente verso la metà del VII secolo d.C., quindi tradotte in latino, rappresentano il testo di maggiore rilievo nell'elaborazione della leggenda di Gog e Magog, identificati ormai senza riserva con le popolazioni nomadiche che costituivano ancora all'epoca una concreta minaccia per l'Europa occidentale (cfr. *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, hrsg. von A. Lolos, Meisenheim a. Glan 1976, e anche E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle a. S. 1898, rist. anast. a cura di R. Manselli, Torino 1976; parte del testo confluì nella biografia romanzata d'età bizantina: cfr. *Vita Alexandri regis Macedonum*, a cura di J. Trumpf, Stuttgart 1974, pp. 144-8). Piuttosto che dal *Romanzo di Alessandro* dello pseudo Callistene è probabile che proprio dallo pseudo Metodio l'episodio sia passato anche nelle numerose interpolazioni di opere quali l'apocrifa *Lettera del Prete Gianni all'Imperatore Emanuele di Bisanzio* (per il testo-base latino, alcune versioni antico-francesi e la bibliografia cfr. *La lettera del Prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Parma 1990).

Il testo della *Cosmografia* è leggibile oggi in una nuova edizione (a cura di Prinz, 1993), che supera ampiamente le due ottocentesche finora disponibili. Un ruolo importante nella saldatura di tematiche originariamente distanti poté essere svolto dalla letteratura escatologica composta in numerose lingue del Vicino Oriente (cfr. Anderson, *Alexander's Gate* cit., p. 16 sgg., e Sackur, *Sibyllinische Texte* cit., p. 34 sgg.), ad esempio dal *Sermo de fine extremo* attribuito a Efrem Siro (IV secolo). La reclusione delle dieci tribù nemiche di Israele, l'evocazione apocalittica delle razze diaboliche di Gog e Magog, la profilassi necessaria rispetto all'irruzione dei nomadi asiatici, il viaggio di Alessandro verso Oriente e l'introduzione nei regni vicino-orientali di forme di civiltà ellenizzante, sono momenti culturalmente difformi, ma simbolicamente associabili, e finiscono per venire schiacciati e riplasmati in un coerente sistema mitico-leggendario, nel quale parte rilevantissima è svolta dal ruolo antropologico di mediatore simbolico, che Alessandro esercita nel pensiero medievale cristiano. L'elemento che Alessandro articola mediante l'episodio che qui esemplifichiamo attraverso alcuni estratti dalla *Cosmografia* attribuita a un «Etico Istrico» (segnatamente per la ricchezza e l'originalità dell'opera, conosciuta da molti autori medievali, ad esempio il Tommaso di Kent del *Roman de toute chevalerie*) è la *Chiusura dello spazio e del tempo* (il testo latino parla proprio di *obturatio*). Alessandro è l'eroe destinato ad assumersi, quale personaggio ripensato in chiave apocalittica, il compito di *alter Christus* che espelle e controlla la minaccia demoniaca d'incrinamento della storia, e nel contempo adempie il ruolo di *Antichristus*, dal momento che nel costruire e chiudere la porta inserisce nel tempo il presupposto della sua fine, la sottile ma minacciosa frattura attraverso la quale l'esaurimento della storia si manifesta, e si determinano il ribaltamento di essa e il ritorno al tempo mitico dell'origine, del caos, del disordine. In quanto è già legatore/scioglitore di nodi, stabilizzatore dei confini del mondo mediante una colonna che «chiude» lo spazio senza bordi, reiterando il gesto archetipico di Eracle, congiungitore dell'Oriente all'Occidente e del Cielo alla Terra, egli dev'essere anche il confinatore dei mostri diabolici oltre una porta: Alessandro trova la via (in greco πεῖραρ) nell'illimitato (ἄπειρον) limitandolo con uno stratagemma (πόρος), un artificio a sua volta enigmatico, perché è con l'arma dell'enigma che l'enigma si affronta e si sconfigge.

[1] Il testo dell'ed. Wuttke, fino a pochi anni fa l'unico filologicamente accettabile, aveva una numerazione in paragrafi, che per praticità del lettore trascriviamo fra parentesi quadrate; numero romano e titolo («Sugli strumenti di numerose arti») sono invece nel testo dall'edizione critica di Prinz.

[2] Rendiamo un poco liberamente la serie di aggettivi che, ricorrendo a un'accumulazione di attributi abbastanza canonica nella let-

teratura moralistico-apocalittica, si sforza di creare un clima di sconcerto dinanzi alla totale corruzione del popolo di Gog e Magog (ma gli stessi termini, o affini, vengono usati nelle cronache medievali e moderne delle invasioni da est di tutti i popoli nomadi, dai Tartari ai Turchi). Per questo, ipotizzando un legame paretimologico (che il testo sembra allusivamente implicare, come ci fa notare Ennio Canettieri, al quale, unitamente a Maria Clelia Cardona, va il nostro ringraziamento per questo ed altri suggerimenti di grande sottigliezza) fra il nome dei «Turchi» e l'aggettivo *truculentus* (in realtà derivante da *trux*, «truce»), rendiamo a calco con «truculento» Da *ignominiosus* a *fornicarius* e *truculentus*, con il pernio di *monstruosus* al centro, il quadro è tratteggiato con sintesi moralistica, secondo la consuetudine dei testi (para)antropologici antichi e medievali, che insistendo sugli elementi bestiali della sessualità sfrenata, e subito dopo dell'alimentazione scorretta e impura, entrambe connesse all'idolatria, per un verso accennano alla non-umanità, ossia alla sostanziale *animalità* dei popoli «diversi», per un altro li riplasmano, di fatto destorificandoli, sull'orizzonte mitico del canone storiografico biblico, al quale li riconducono tacitamente. In una simile luce le tribù idolatre e selvaggiamente fornicatrici delle origini della storia sacra (si pensi a Sodoma e Gomorra) finiscono per coincidere, in un'ideale catena metastorica, con le schiere dei peccatori che l'*Apocalisse* sprofonda nelle pene infernali (*Apoc.* 21, 6-8: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine [...] Per i vili e gli increduli, gli abietti e gli omicidi, gli immorali, i fattucchieri, gli idolatri e per tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo; è questa la seconda morte»). Sembra qui riecheggiare anche l'elenco delle maledizioni lanciate da Mosè e dai leviti in *Deut.* 27, al momento del rinnovo del patto e della sanzione del confine di Israele, contro i nemici del popolo di Dio, dei quali si descrivono le perversioni e i costumi bestialmente contaminati: essi vengono appunto spazialmente reclusi al di là delle pietre consacrate che, all'altezza del Giordano, stabiliscono il confine fra la civiltà santificata dall'alleanza, e quindi inclusa nella storia, e l'inciviltà che all'inclusione storica rimane per sempre «estranea» (quindi «esterna»).

[3] In *stirps* è implicita la doppia idea dell'*origine* e della *discendenza*, del virgulto e del suo rampollare nel tempo.

[4] L'insistenza sull'eccessività dell'alimentazione carnea, che giunge a implicare perfino il pasto cannibalico e l'uso alimentare di aborti, è una costante delle descrizioni dell'alterità minacciosa nella letteratura medievale antropologica e di viaggio. Cfr. W.E. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York 1979 (trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino 1980).

[5] L'elenco degli animali le cui carni non appaiono commestibili, e sono infatti dettagliamente indicati, delimita un sistema di interdizioni infrante da parte dei barbari che stanno «al di là» della frontie-

ra. Il catalogo classifica *e negativo* la distribuzione di un sistema alimentare collegato a reti simboliche, entro cui ciascun *genus* di animale proibito, e nel contempo tutta la serie, assumono il valore di termini differenziali, capaci di costituire strutture naturali/culturali tra le quali s'instaurano codici di omologia (cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it., Milano 1964, p. 130 sgg.). Nel già ricordato *Deuteronomio* l'intero capitolo 14 è destinato a classificare *quae immunda sunt*, soprattutto le razze animali da segnalare rigorosamente ai fedeli che stringono il nuovo patto d'alleanza perché li escludano dall'alimentazione (*ne comedatis*), sancendo così, attraverso questa profilassi, insieme alimentare e religiosa, la «liberazione» da ogni rituale prescrittivo delle classi non escluse (*Haec comedetis*: 14, 9; *Omnes aves mundas comedite*: 14, 11; *Omne quod mundum est comedite*: 14, 20).

[6] Il «tempo dell'Anticristo» è quello sancito, entro la storia sacra, da quanto si legge nell'*Apocalisse* (ma senza ricorso in chiaro al vocabolo) e nelle prime due brevissime *Lettere di Giovanni*, i soli luoghi della Bibbia in cui il termine *Antichristus* appare utilizzato esplicitamente quale sinonimo di *diabolus* o *Satana*, ma in senso teologico-dogmatico, con forte connotazione rispetto a posizioni ereticali: «Figlioli, questa è l'ultima ora; come avete udito che deve venire l'Anticristo, di fatto ora molti anticristi sono apparsi; da ciò sappiamo che è l'ultima ora» (*1 Ep. Io.* 2, 18); «chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'Anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio» (*1 Ep. Io.* 2, 22); «Ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio; questo è lo spirito dell'Anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo» (*1 Ep. Io.* 4, 3); «Molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo, i quali non riconoscono che Gesù è venuto nella carne: ecco il seduttore e l'Anticristo» (*2 Ep. Io.* 7).

[7] Secondo la consueta tecnica espositiva della *Cosmographia*, disordinata, accumulativa, iterativa, il discorso torna sul tema della *statura*, qui non insistendo intorno alla *deformitas*, bensì al colore: che è nerofumo al pari della pelle del diavolo nella letteratura, a partire dall'*Epistola di Barnaba*, databile tra fine del I e inizio del II secolo d. C., dove il diavolo è chiamato ὁ Μέλας, «il Nero» e si parla di τοῦ μέλανος ὁδός, «la via del Nero», che è «tortuosa e piena di maledizioni» (cfr. l'ed. a cura di F. Scorza Barcellona, Torino 1975, p. 86, l. 38 e p. 122, l. 1) e in ampia parte dell'iconografia tardoantica e medievale. Sulla concezione grottesca e «bassa» del corpo diabolico, che trapassa in quella del corpo del sapiente indovino e del villano, e sulle sue connotazioni, compreso il colore nero, cfr. J.B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-London 1984 (trad. it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari 1987, pp. 95 sgg. e 153-84); R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, New York 1970[2]; T. Husband, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York 1980; P. Camporesi, *La ma-*

schera di Bertoldo. G.C. Croce e la letteratura carnevalesca, Torino 1976, pp. 31-56; M. Centini, *Il Sapiente del Bosco. Il mito dell'Uomo Selvatico nelle Alpi*, Milano 1989, pp. 27-33. Il colore nero del carbone a cui il fuoco riduce il legno, quello grigiastro della fuliggine e della cenere sono segni diabolici, nell'iconografia medievale. Si noterà qui solo che questa insistenza sul valore simbolico (anche inespresso) del colore permane fino all'età moderna; ancora verso la fine del secolo XVI nella descrizione dei miserabili straccioni che s'aggirano per le città temi prevalenti sono «il "color di cenere", la pelle d'insetto come i vermi e gli scarafaggi, il loro perenne, frenetico aggirarsi come una marea di cavallette o di bruchi» (cfr. P. Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna 1978, p. 165 sgg.; la citazione è tratta dal *Discorso sopra la carestia e fame* di Giovan Battista Segni).

[8] Nel testo latino (*crines corvini similitudinis*) si fa cenno rapidamente e in maniera allusiva a una «somiglianza» tipologica, basata sul colore, fra i «capelli» del popolo di Gog e Magog e i «capelli dei corvi» (cioè le loro penne).

[9] Per il neologismo *stertissimi* (ma non si può escludere un errore) come «ringhiosissimi» si accoglie la proposta qui avanzata da P. Dronke, p. XIV nota 2.

[10] *Obstupefactus*, quasi che non credesse egli stesso all'impossibilità di superare quelle barriere naturalmente poste da natura all'espansione del proprio potere: cfr. *ThlL* IX 1968-1981, coll. 285-9, s.v. «obstupefacio».

[11] Lett. «il Sofista»: cfr. Forcellini V 1871, p. 567*a*, s.v. «Sophista».

[12] La frase che, secondo uno stilema frequente nel testo, si apre con i due verbi (*quando audiant vel percipiant*) è interamente impostata sulla base della dittologia (sinonimica e non), e dà vita a un'ininterrotta bipartizione in strutture sintattiche e lessicali bifide, peculiare dello stile di «Etico Istrico».

[13] Come le cavallette di biblica memoria, queste popolazioni di mostruosa avidità, selvagge, sfrenate, insaziabili, nell'immaginario espresso dalla *Cosmographia* e da altri testi affini, divorano tutto ciò che incontrano sulla loro strada. La fissazione alimentare, già esibita nelle righe precedenti attraverso l'elenco sbalorditivo e orripilato degli orrori di cui si nutrono quei corpi al limite del disumano, si riverbera nella proiezione apocalittica di questo passo. Il popolo di Gog e Magog «rapina» e «deglutisce» spietatamente, è una mano dagli artigli rapaci, una gola spalancata, un ventre che immette e ingloba in sé il mondo intero: come per tutto il Medioevo, in certe figurazioni infernali delle chiese, la figura del demonio che divora i dannati (e spesso li tritura, quindi li defeca). Nella generale catastrofe della fame medievale i nomadi sono percepiti quali predatori, al pari dei miserabili itineranti, dei medicanti, dei «romei», dei ciarlatani, dei *va-*

gantes d'ogni specie: ma con in più il peso ossessivo dell'invasione, del dilagare oltre ogni barriera delle orde scatenate, di una massa sconfinata di uomini-mostri incontrollabili, invincibili, forze pure del male e della fine.

[14] Personificato, al pari di Borea, il vento settentrionale Aquilone (cioè la Tramontana), deificato, si trasforma qui nella «madre e nutrice» di ogni male, quale simbolo referente, per prosopopea, del luogo da cui provengono i nemici, gli invasori apocalittici. Ma nell'area scitica, comunque alla dorsale che lega il nord-est europeo al Caucaso e al mar Caspio (qualche volta l'individuazione si spinge fino ai deserti dell'India settentrionale), le fonti geo-etnografiche e teratologiche collocano normalmente luoghi celebrati per una spettacolosa ricchezza: cfr. p. es. il racconto, già presente in Aristea, in Eschilo, in Erodoto, in Ctesia, relativo agli Arimaspi monocoli e ai grifoni (o invece a certe formiche gigantesche) guardiani dell'oro che è nascosto nel loro territorio. Va rilevato che in un passo da noi non tradotto, all'inizio del par. 32, e in almeno altre tre occasioni (in questo luogo del par. 39 e nei parr. 23 e 41 dell'ed. Wuttke: ma cfr. anche la fine del par. 22), la *Cosmographia* accenna agli *ubera Aquilonis* (in greco μαζοῖ Βορρᾶ, lett. «mammelle dell'Aquilone», «seno del Nord»: cfr. Anderson, *Alexander's Gate* cit., in particolare pp. 37-51); la stessa espressione si trova già nel *Romanzo* dello pseudo Callistene (III 26) e nelle *Revelationes* dello pseudo Metodio (ed. Sackur, p. 74; ed. Lolos, pp. 80-1), e figura altresì (ma la fonte sembra essere proprio Etico) in una delle più importanti mappe geografiche dell'intero Medioevo, quella di Ebstorf. Così annota Anderson (p. 43): «It seems highly probable [...] that the expression originated through the fusion of certain terms as Ezek. XXXVIII, 6 and 15, cf. *ibid.*, XXXIX, 2 with some such conception as that found in Midrasch rabbah, to which attention was first called by L. Donath, *Die Alexandersage in Talmud und Midrasch* (Fulda, 1873), p. 21, where the passage of the children of Israel through the valley of Arnon is described».

[15] L'*Obturatio*, la Chiusura è il tema di fondo di questo passo: l'antagonista del nemico, la barriera eretta a preservare l'aldiqua minacciato dal dilagare dell'errore che l'aldilà riversa nello spazio dell'umanità scandendo la fine della storia.

[16] Il soggetto, senza preavviso, nell'importante e antico (fine VIII sec.) codice di Lipsia diviene plurale e indistinto: *cogitabant*; l'edizione critica di Otto Prinz, p. 123, l. 11, ha *cogitabat*, con attribuzione del soggetto ad Alessandro. Saranno comunque Alessandro o i suoi Macedoni coloro che «si misero a pensare»: ma più in generale si allude a tutti gli esseri umani, in quel momento rappresentati da questi ingegneri di salvezza, che progettano la grande barriera di protezione/esclusione nella quale si proiettano le ansie collettive di sopravvivenza e di continuità del tempo storico.

[17] Per brevità ritagliamo solo la conclusione di un lungo passaggio digressivo, nel quale vengono ripetuti i concetti fin qui esposti, attribuiti in genere alle riflessioni di Alessandro. Saldiamo con la conclusione, che riporta in primo piano Alessandro come salvatore, abile stratega nella produzione della barriera protettiva.

[18] Si noterà che *limen* è proprio il «confine», la «soglia», l'«ingresso» di una casa: un moltiplicatore semantico dell'icona-cancello, muro, porta.

[19] S'intenda: «la loro discendenza»; il *polyptoton* di *minans minavit* (che non possiamo rendere letteralmente) insiste insieme sull'idea della punizione e della minaccia (*minare* equivale a *minari*), e su quella del «sospingere innanzi a sé», come il pastore fa con il gregge (da qui l'italiano *menare*; cfr. Paulus [ex Festo], *de significatione verborum*, p. 23 s.v. «Agasones»).

[20] Anche qui l'iterazione non solo del concetto, ma dei vocaboli tecnici (che rappresenta la peculiare caratteristica di questa prosa farraginosa e accumulativa), produce un effetto di ridondanza semantica che si riverbera a lungo, fin nella successiva dettagliata descrizione dell'opera, che approda all'ideazione di una sorta di «cemento armato» *ante litteram*, sull'immagine del lungo lavoro, compiuto *in anno uno et mensibus quattuor*, con fatica erculea.

[21] Si tratta dell'isola *Tripicia*, della quale si parla nel par. 36 proprio per la scoperta fattavi dagli abitanti delle *Meoparonitae* (si noti l'anticipazione del tema delle *Caspiae portae* metalliche e cementate): *ab ipsis Meoparis inventum dici bitumen, unde Caspias portas munivit, in insola Tripicia parvola maris oceani, quod in nullas alias insolas vel orbem terrarum inveniri [in]cognitum est* («Si dice che il bitume, con cui egli rinforzò le porte caspie, sia stato scoperto proprio dai "Meopari", nell'isoletta "Tripicia", nel mezzo dell'oceano; nessuno è riuscito a scovarlo in nessun'altra isola, né in altro luogo della terra»).

[22] La *solutio* è qui proprio il futuro «scioglimento» apocalittico delle catene/porte metalliche imposte da Alessandro a questa prosapia del male. Essa rimarrà reclusa fino al tempo in cui tornerà, con l'Anticristo, il tempo dell'origine; e allora, come nel passo dell'*Apocalisse* (20, 2-3), le forze infere e diaboliche si scateneranno nella punizione e nella vendetta. In tal modo con il suo gesto mitico Alessandro, *alter Christus* protettivo e benefico, eroe culturale che confina lo spazio e il tempo, preserva la storia cristiana dall'irruzione diabolica, almeno finché l'*Antichristus* tornerà a scandire il secondo rintocco millenario, spalancando le porte bronzee del Caspio, e gli infernali Gog e Magog saranno «liberati».

IV*b* 1. *Lo scambio epistolare di Alessandro con Dindimo*

* Il testo è tratto dall'ed. Pfister 1910, pp. 6-9.

Il personaggio immaginario Dindimo viene definito *Bragmanorum magister* (in alcune versioni più tarde *didascalus*) nella rubrica del trattatello organizzato in forma di scambio epistolare nel quale egli stesso «riferisce sulla vita di costoro» ad Alessandro (tràdito dal Ms. di Bamberga E.III.14, scritto in Italia nell'XI secolo: cfr. Pfister 1910, pp. 6-9) e *rex* nella cosiddetta *Collatio per litteras facta* (cfr. Pfister 1910, pp. 10-20), il più importante fra i cosiddetti «trattati indiani» inseriti nel *corpus* testuale sulle imprese orientali di Alessandro (cfr. Cary 1956, pp. 12 e 91 sgg.). Con il nome di «Bragmani», riferibile di per sé alla prima delle quattro caste indiane, la sacerdotale, già in età antica si favoleggia intorno a un'ideale popolazione dell'Oriente, che viene mitizzata per la sobrietà dei costumi, dell'alimentazione, del vestiario, e per il rigore del pensiero. Messi a confronto, spiccano in violento contrasto i due modelli di vita dell'imperatore occidentale e dell'asceta orientale (probabilmente riplasmato sul tipo di qualcuno dei *guru* o *yogin* già noti in Grecia fin dall'età pre-socratica). In Grecia è particolarmente rilevante, in quest'ottica, il confronto con i cosiddetti *Gymnosophisti*, relativamente intercambiabili (o confusi) con i *Bragmani*: cfr. Merkelbach 1977, pp. 72-5; 156-61. Di quest'opposizione rimangono segni puntuali diffusi in culture assai distanti nel tempo e nello spazio. Particolarmente significativo è il poemetto noto come *Ritmo cassinese*, «testo monastico in veste "giullaresca", cioè con intenzione divulgativa d'una morale mistica», databile «entro i confini del secolo XII o poco oltre» (G. Contini, *Poeti del Duecento* I, Milano-Napoli 1960, pp. 7-8) e riconducibile almeno in parte al dibattito intorno a tematiche morali, vivo nell'Italia meridionale del tempo, fra i due grandi ordini monastici benedettino (di tipo «occidentale») e basiliano (di tipo «orientale»), o fra due correnti benedettine. Appunto il dialogo fra un saggio che proviene dalle plaghe dell'est e «un altru [d']occidente» pone a paragone la lode della vita contemplativa e la difesa delle soddisfazioni di alcuni bisogni primari: ma il secondo interlocutore, l'occidentale «involto nel buonsenso terrestre» (Contini, *Poeti* cit., p. 7) si dimostra incapace di accedere all'affabulazione metaforico-allegorica dell'altro, che risulta irrobustita da ricorsi alla letteratura testamentaria e patristica. Oltre che ai *Dialogi* di Sulpicio Severo, l'ispirazione del *Ritmo cassinese* può essere riportata, infatti, proprio alla fortuna goduta dalla nostra *Collatio* nell'Italia meridionale (area di probabile origine del manoscritto di Bamberga, e dove comunque il *Romanzo* dello pseudo Callistene fu tradotto in latino da Leone Arciprete), secondo una felice intuizione di Cesare Segre (*La fonte diretta del «Ritmo Cassinese»*, «Giornale

storico della letteratura italiana» CXXXIV 1957, pp. 473-81). In molti casi s'imporrà l'identificazione, più o meno espressa, dei Bragmani con i beati del Paradiso, *alter orbis* di perfezione, che difatti Alessandro tenterà di conquistare durante il suo viaggio in Oriente. In questa direzione spingono anche le sovrapposizioni e gli sdoppiamenti, tipici della teratologia e della paradossografia medievali, che generano accanto ai Bragmani, in India, anche i *Gymnosophisti*, che vivono nudi (cfr. U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, «Sitzungsberichte der preussische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse» 1923, pp. 160-83), gli *Ichtyophagi*, che si cibano di solo pesce crudo, e altre razze straordinarie dai costumi di ascetica sobrietà, parchi fino all'inverosimile. È evidente che la descrizione dei luoghi e delle usanze dei Bragmani viene proiettata, nell'immaginario medievale, su quella della Tebaide, regione dell'Alto Egitto nella quale intorno al III secolo d. C. prese a svilupparsi un'intensa vita anacoretica. Non è da escludere che nell'ambiente di Alessandria d'Egitto entro il quale, verso il III secolo d. C., si genera il *Romanzo di Alessandro*, mediante assemblaggio e fusione di disparati materiali più o meno antichi, potessero circolare informazioni su queste e simili forme di romitaggio. Secondo E. Liénard (*Collatio Alexandri et Dindimi*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» XV 1936, pp. 819-38) lo scambio epistolare sarebbe inteso ad attaccare e screditare non tanto lo stile di vita di Alessandro (e quindi la sua figura quale modello etico), quanto piuttosto lo stesso modello ascetico di Dindimo, e anche a respingere le critiche indirizzate contro Alessandro dagli ambienti filosofici cristiani: alcuni passi delle lettere immaginarie di Dindimo derivano direttamente dall'*Apologeticus* di Tertulliano. Nelle lettere di Dindimo si rilevano tuttavia, come ha fatto opportunamente notare F. Pfister («Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen» [1941], in Pfister 1976, pp. 53-71), anche tratti estranei all'ideologia e alla filosofia del primo cristianesimo. Sullo sfondo s'intuiscono però anche tracce delle polemiche contro Alessandro articolate entro le scuole ciniche: il personaggio-Dindimo ha comunque molto da spartire con il «tipo» del filosofo cinico, anche dal punto di vista della descrizione fisica e psicologico-culturale, specie per quanto attiene al rifiuto d'ogni forma di intellettualismo. I Padri della Chiesa avevano già proposto in funzione parenetica il modello-Bragmano all'ammirazione emulativa dei fedeli: così, oltre a Tertulliano, Girolamo che nel *contra Iovinianum* II 14 loda la virtù dell'ascetismo dei Bragmani, e Ippolito che, nella *Refutatio omnium haeresium* I 24,7, fa riferimento all'incontro di Alessandro e Dindimo. Palladio, allievo di Evagrio Pontico, fra IV e V secolo compone un *de gentibus Indiae et Bragmanibus*, che sarà interpolato nella versione γ del *Romanzo* dello pseudo Callistene. Né è senza valore che la versione latina di questo

libretto di Palladio, sotto il titolo *de moribus Bragmanorum*, sia stata attribuita tradizionalmente a uno dei massimi scrittori ecclesiastici, quale Ambrogio, il maestro di Agostino (il testo si legge in *PL* XVII, coll. 1167c-1184a); così come non lo è la ripresa di quest'antico *dossier* di corrispondenza immaginaria a opera dei *novi magistri* della filosofia universitaria del XII secolo, epoca, come s'è detto, di grande rilancio testuale della *Collatio*: Abelardo esplicita a più riprese la sua ammirazione per il *magister* dei Bragmani, sia quando (*Introductio ad Theologiam* I 22-3) discute delle profezie apocalittiche sul ritorno del Messia e fa dialogare due sapienti ebrei (David e Salomone) con due gentili (Nabuchadnezzar e Dindimo), sia quando (*Theologia Christiana* 3) dichiara il proprio rispetto per l'ascetismo di quei non-cristiani, che giudica assimilabile alla pratica della preghiera cristiana (*illud Brachmanorum sacrificium, hoc est orationes et lacrymae*).

[1] Cfr. qui, I 1, p. 54 e p. 512 nota 26.

[2] L'«andare a vedere con i propri occhi» rappresenta la virtù prima di Alessandro, la fonte della sua saggezza. Non a caso nel discorso che segue, rivolgendosi alla stessa sapienza nella sua cristianissima preghiera interiore, Alessandro dirà che essa «vede» ogni *scientia* («dottrina», «conoscenza», «cognizione»: si rammenti la distinzione agostiniana fra *scientia* delle cose mondane e *sapientia* di quelle divine).

[3] L'inno alla sapienza si traduce nella consacrazione dei Bragmani come modello di bontà e di suprema saggezza: l'ideale ultimo di Alessandro non può dunque essere che potere giungere a conoscerli. In realtà in un altro brano qui non tradotto, lo «scambio epistolare» di Alessandro con Dindimo, anch'esso riassorbito nel *Romanzo* dello pseudo Callistene e quindi nella traduzione di Leone Arciprete (cfr. Pfister, 1910, pp. 10-20), Alessandro dichiara al suo interlocutore immaginario *quia non est beatitudo vita vestra, sed castigatio* (p. 18, ll. 36-7), e passa analiticamente a criticare la vita «naturale» come mancanza non solo di tecnologia e di raffinatezza culturale, ma di vera umanità.

[4] Il manoscritto di Bamberga ha *qui et inde*, corretto in *qui et Indi* da Pfister 1910.

[5] Qui la tradizione è scorretta, e lascia la frase in sospeso; il *de moribus Bragmanorum* dello pseudo Ambrogio conclude: *nunc ad nos vera degustans venisti*.

[6] Come spesso avviene per l'onomastica e la toponomastica, la lezione è qui corrotta; lo pseudo Callistene ha, nella redazione A: Τιβήριο ποταμοῦ, e nella redazione C: ἐν τῇ Βαροάμ; nello pseudo Ambrogio si legge: *de Taberunco fluvio*.

[7] *Causa* qui varrà già «cosa»: cfr. Du Cange II, pp. 240c-241a.

[8] Da questo punto in avanti la risposta di Dindimo si articola sul-

l'opposizione tra i comportamenti e le scelte etico-antropologiche degli Occidentali (rappresentati dai Greci: e per loro da Alessandro) e degli Orientali (i Bragmani, gli uomini beati).

[9] Il mediolatino *fabellare*, denominale da *fabella*, «sermo brevis», equivale al classico *fabulari*, e ha un corrispettivo sinonimico in *fabulare*; *favellare, c'est parler*, suona un antico glossario latino-francese (Du Cange III, p. 385*b*); ma *fabularius* è proprio sinonimo di *fabulator*, «qui scribit vel narrat fabulas»: il «contafavole», e *flaboier* significa *fabulas narrare*, «raccontar favole» (Du Cange III, p. 386*b*).

[10] Ritorna in chiaro l'idea, già filtrata in più luoghi mediante allusioni linguistiche (cfr. p. es. *mollia et delicata* di poco prima), che la mollezza effeminata dei Greci sia contraria al virile, ascetico rigore dei costumi orientali.

[11] Nel Ms. di Bamberga, in questo luogo corrotto: *non venit aliqua egritudo propter aurum ad hominem* (Pfister 1910, p. 8, ll. 29-30), lo stesso editore segnala in nota: «Soll heissen: *egri cura* oder *curatio egroti*» (ma quest'ultimo sintagma si legge immediatamente dopo: sarà preferibile la prima congettura); su questa base traduciamo, tenendo innanzi anche la recensione γ dello pseudo Callistene (ed. H. Engelmann, Meisenheim a. Glan 1963, p. 254, ll. 6-7) e Palladio (ed. W. Berghoff, Meisenheim a. Glan 1967, p. 18, ll. 26-7).

[12] Quasi un apoftegma rigoristico, il *fulmen in clausola* sintetizza la morale del brano: nel quale riecheggia la sentenziosità biblica, ad esempio quella dell'*Ecclesiastico* (8, 2 «l'oro ha corrotto molti e ha fatto deviare il cuore dei re»), o quella profetica, violenta, aspramente ed estremisticamente scatologica di *Ezechiele* (7, 19: «Getteranno l'argento per le strade e il loro oro si cambierà in immondizia; con esso non si sfameranno, non si riempiranno il ventre, perché è stato per loro causa di peccato), fino alle radicali dichiarazioni e sanzioni pauperistiche dei Vangeli sinottici (*Ev. Matth.* 10, 9: «Non procuratevi oro, né argento, né monete di rame nelle vostre cinture»; *Ev. Marc.* 6, 8: «e ordinò loro che, oltre al bastone, non prendessero nulla per il viaggio: né pane, né bisaccia, né denaro nella borsa»; *Ev. Luc.* 9, 3: «Non prendete nulla per il viaggio, né bastone, né bisaccia, né pane, né denaro, né due tuniche per ciascuno» e 10,4: «non portate borsa, né bisaccia né sandali»).

[13] L'insistenza sulla *securitas* della vita terrena e sulla *gloria* di quella celeste, promessa *in futuro saeculo*, (p. es. *Ev. Marc.* 10, 30: *et in saeculo futuro vitam aeternam*) allevia un poco (nel segno di una saldatura della felicità celeste a quella terrestre che l'altra prefigura e consente di attendere con speranza, ma che, anche, in certo modo concretamente anticipa) l'opposizione tradizionale fra i due tempi, i due *saecula* che unirà e distinguerà l'avvento del Messia (p. es. *Ev. Matth.* 12, 32: *non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*). La conclusione del discorso di Dindimo, incastonato nel *Romanzo* del-

lo pseudo Callistene, apre a riletture in chiave ascetico-mistica già peculiarmente cristiane, che oscurano le probabili posizioni originariamente riferibili al pensiero cinico. La descrizione della vita agreste, selvatica, solitaria, sobria e proba dei Bragmani, beati in terra e con speranza di beatitudine in cielo, tratteggia il profilo d'una Tebaide pagana, pre-cristiana e perfino non-cristiana, nella quale la scelta dell'ascetismo e del rigorismo etico surroga la mancanza della fede. La risposta di Dindimo all'accusa di stoltezza lanciata da Alessandro, nell'immaginario scambio epistolare che viene incorporato entro la traduzione del *Romanzo* firmata da Leone Arciprete, si apre con l'esplicita evocazione di uno dei λόγια di maggiore densità allegorica che i Vangeli ci abbiano trasmesso, quello che facendo cenno all'itineranza come *peregrinatio*, inesausta ricerca e traslazione a un altrove che, solo, conterrà il significato, può essere assunto a emblema dell'esistenza umana. E tanto più forte sarà allora il contrasto, allorché lo stanziale Bragmano, che non si muove dalle sue *silvae* nelle quali trova *securitas* e pace, replica al viaggiatore che ha raggiunto l'estremo confine dell'universo spinto da bramosia insaziabile di conquista e di conoscenza: *Nos non sumus habitatores istius mundi, quasi semper hic esse debeamus, sed sumus peregrini in isto mundo, quia morimur; pergimus ad domus patrum nostrorum* («Noi non siamo abitanti di questo mondo, quasi che vi dobbiamo risiedere sempre, ma in questo mondo noi siamo pellegrini, dal momento che moriamo; la nostra meta è il luogo in cui dimorano i nostri padri») (cfr. Pfister 1910, p. 17).

IV*b* 2. Pietro di Alfonso, *Disciplina clericale*, esempio XXVIII

* Il testo è tratto da *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters nach allen bekannten Handschriften)*, V, a cura di A. Hilka-W. Söderhjelm, Heidelberg 1911, pp. 43-5.

Il signore del mondo, colui che ha saputo conquistare la terra e il cielo, colui che è (e sa bene di essere) liberale, generoso, magnanimo più di ogni altro essere vivente, viene superato e sconfitto in una tenzone retorico-dialettica di tipo enigmatico, a seguito della quale il più misero si rivela il più abbiente, il più potente il più debole. La liberalità di Alessandro si rivela qui un aspetto della sua vanità, e l'impossibilità di dominare realtà naturali o simboliche del tutto elementari, quali la luce e l'ombra, il potere e la volontà, il tempo e il desiderio, riconferma la sua debolezza, *figura* della fragilità umana. Al di sotto della morale laica esplicitata vengono ribaditi ancora una volta *e negativo*, attraverso il ruolo di perdente dinanzi al fato o alla saggezza svolto dal re macedone, altri più profondi valori etico-religiosi cristiani: ogni cosa deriva da Dio, che è il solo dispensatore dei beni,

e la volontà umana è annichilita dinanzi alla Provvidenza; ecc. Questo raccontino, d'origine orientale ma di larghissima diffusione in tutta l'età classica e nel Medioevo, si basa sul ritratto di Diogene (confuso, nella tradizione manoscritta della *Disciplina clericalis*, con Socrate), come modello del sapiente dai costumi ascetici, del quale si trovano tracce già in Cicerone e in Valerio Massimo, e che Seneca puntualizzò introducendo il *bon mot* secondo cui Diogene sarebbe stato più ricco di Alessandro perché «poteva accettare da lui solo ciò che l'altro era in grado di dargli» (*Benef.* V 6, 1). I Padri della Chiesa ripensarono la figura dell'anacoreta antico poverissimo, ma ricchissimo di saggezza, quale prefigurazione del santo eremita cristiano. Diogene, in questa vicenda, appare nelle vesti succinte del filosofo cinico, del *Gymnosophistes*. È un *guru* indiano, uno *yogin*, del tipo di quel Dindimo, re dei Bragmani (ossia Bramini), che fa la sua comparsa nel ciclo di Alessandro con la corrispondenza immaginaria raccolta nella *Collatio Alexandri cum Dindimo* (ved. *supra*, p. 330 sgg.; cfr. Cary 1956, pp. 13-4). Egli rappresenta la scelta della vita naturale, il rifiuto dell'intellettualità pura, il recupero delle emozioni cristallizzate, svuotate di passione. Per questa ragione, nonostante che il «re» coprotagonista della storia non venga esplicitamente chiamato «Alessandro», il racconto edificante può essere legittimamente inserito nella serie di narrazioni «morali» che vedono il re macedone a confronto con un «filosofo» di tipo cinico, poverissimo, paradossale nell'espressione del proprio disgusto del mondo e del potere, amante delle cose più semplici e naturali, come appunto la luce del sole, che nessuno potrà mai «possedere» (cfr. nota 1).

[1] Nei *Gesta Romanorum* il re innominato «diviene» Alessandro; nello *Speculum morale*, sezione della grande enciclopedia redatta dal domenicano Vincenzo di Beauvais, e nei numerosi testi che ne dipendono, il «filosofo» è ormai stabilmente Diogene (cfr. Cary 1956, pp. 83-5, 146 sgg., 278, 297-8).

[2] La storiella, apparentemente priva di grande spessore ideologico, in realtà nasconde una ben più complessa vicenda testuale d'incroci e di contaminazioni con altre omologhe. Così, ad esempio, un tipico enigma presocratico, fondato sull'immagine di Omero che interroga alcuni pescatori che si stanno spidocchiando, e muore per lo scoramento non riuscendo a risolvere il banale indovinello che essi gli pongono («risposero: "Quanto abbiamo preso l'abbiamo lasciato, quanto non abbiamo preso lo portiamo", alludendo con un enigma al fatto che i pidocchi che avevano preso li avevano uccisi e lasciati cadere, e quelli che non avevano preso li portavano nelle vesti»: G. Colli, *La sapienza greca* I, Milano 1977, p. 349, fr. 7 [A 11], da Aristotele, *de poetis*, fr. 8 Ross) invece del modello del filosofo che dà lezione di acutezza logica e morale al potente, conquistandone la stima e

la benevolenza, mette in scena quello del falso sapiente incapace di risolvere un semplice enigma. Risultano identici il riferimento a un dato triviale e senza valore (i pidocchi) e la frase ambigua del «vero» saggio. Dunque lo schema categoriale è lo stesso: il vero sapiente sa decifrare ciò che è nascosto e legge la verità smascherando l'inganno; chi si lascia avvolgere dalle spire dell'enigma, invece, per quanto saggio o potente sia (o si creda), resta irretito nell'errore del punto di vista. Discorso adattissimo allo scioglitore dell'enigma gordiano (cfr. *supra* II 5, p. 196 sg., e p. 560 sgg.).

[3] Si tratta, com'è già emerso da vari testi, di una situazione mitico-ideologica peculiare del personaggio-Alessandro, non dissimile, sui piani profondi della narrazione, da quella del paradossale scioglimento del nodo gordiano, che per definizione «non può essere sciolto»: e che Alessandro dichiara, appunto, «irresolubile», decidendo di tagliarlo anziché – essendo impossibile! – tentare di scioglierlo (cfr. Bologna 1996, pp. 182-216). Non è affatto casuale, quindi, se nel raccontino della *Disciplina clericalis* il re, durante il dialogo con il «filosofo», gli chiede proprio di «sciogliere il nodo» (*enodare*) delle sue allusioni misteriose.

[4] Non è da escludere, in questo brano, un influsso (polemicamente rovesciato in funzione anticristiana) dell'evangelico *Non est servus maior domino suo* (*Ev. Io.* 13, 16)

[5] È sufficiente che il «filosofo» esponga al re un'elementare teoria (di per sé neppure necessariamente legata al pensiero cinico) della vanità del potere, come di ogni realtà terrena sottoposta al fluire del tempo, perché questi riconosca in lui un *servus Dei*, un santo. Ma non sfuggirà il ricorso proprio all'aggettivo sostantivato *servus*: cioè lo stesso che ha rappresentato, nel paradosso argomentativo del «filosofo», la base del gioco di parole fondato sul doppio senso dell'«essere soggetto a servitù» nei confronti d'un padrone e dell'«essere sottomesso, schiavo» di qualcosa, anche del desiderio, dei sentimenti, ecc.

IV*b* 3. *Alessandro e Dindimo*

* *Alessandro e Dindimo* (*Alexander and Dindimus*, il cui autore, ignoto, proviene con ogni probabilità dall'Inghilterra occidentale e compone nella seconda metà del Trecento) è una delle tre versioni allitterative della storia di Alessandro prodotte dal Medioevo inglese, ed è altrimenti conosciuto come *Alexander B* (cfr. nota introduttiva a *Le guerre di Alessandro*, *supra*, p. 523 sg.). Si tratta di un frammento lungo poco più di 1100 versi sopravvissuto in un unico Ms., il Bodley 264 di Oxford (XIV secolo), famoso per le sue illustrazioni e contenente il *Roman d'Alexandre* francese con l'aggiunta del *Milione* di

Marco Polo vergato da altra mano. Ogni pagina di questo Ms. è divisa in due colonne. Al fol. 67, la prima colonna termina con il verso *Li veillant lieue sus si li vuet affier*, seguita dalla rubrica *Comment les gens Alixandre firunt noies pur le moure des femmes demorant en le lew*. La seconda colonna inizia invece con una nota in medio-inglese dal seguente tenore: «Qui manca un brano di questo romanzo di Alessandro (*a prossesse of this romaunce of Alixander*), il quale brano che manca troverete alla fine di questo libro, scritto in rima inglese; e quando avrete letto fino alla fine, tornate di nuovo qui, e voltate questo foglio, e iniziate a questo punto: *Che fu el mois de may que li tans renouele*; e leggete poi il romanzo sino alla fine, sin quando dura il francese». Il resto della colonna è bianco, come bianco è anche il *v* del fol. 67, mentre la prima colonna del fol. 68 inizia col verso annunciato nella nota: *Che fu el mois de may que li tans renouele*. Il fatto è che non vi è alcuna omissione nel testo del romanzo francese, la storia seguitando al fol. 68 precisamente dal punto dove era rimasta al termine della prima colonna del fol. 67. La versione francese di Bodley 264, tuttavia, non contiene la corrispondenza fra Alessandro e Dindimo, una parte del «romanzo» che l'amanuense considerava evidentemente essenziale. È forse per colmare tale «lacuna», e prendendo spunto dalle tre colonne rimaste inspiegabilmente bianche nel Ms., che egli ha inserito la versione inglese, la quale corrisponde nella sostanza a due brani di *Alexander C* (*Le guerre di Alessandro* XVIII 4148-95 e XVIII 4316-XXI 4841), ed è la «traduzione» – meno geniale, certo, di quella delle *Guerre*, ma pur sempre abile nell'invenzione allitterativa, nel ricamo che porta alla ripetizione con variazione – dei passi relativi nella recensione J^2 della *Historia de preliis. Alexander and Dindimus* (*Alexander B*) consiste di un breve resoconto sui Gimnosofisti (1-110, il brano qui riprodotto dall'edizione di *The Allitterative Romance of Alexander and Dindimus*, ed. W.W. Skeat, London 1878), seguito dalla descrizione degli alberi che crescono durante il giorno e spariscono la notte (111-36), e quindi dalla corrispondenza fra Alessandro e Dindimo (137-1139). Al compositore, e poi allo scriba di Bodley 264, interessa insomma una prospettiva filosofico-etica sulla vicenda di Alessandro: dinanzi al grande conquistatore, dinanzi a colui che brama conoscenza senza fine e l'immortalità della gloria, si parano di colpo i «nudi sapienti» indiani, che spregiano gli averi e il potere, vivono nelle caverne, e sono perfettamente coscienti dei limiti imposti all'uomo. Ad Alessandro che promette loro qualunque dono essi desiderino, i Gimnosofisti chiedono in questo passo, con sottile ironia (chiamandolo «uomo del mondo»), l'immortalità: non memoria imperitura, non la gloria del nome, ma «vita eterna da aver sulla terra». E a lui che risponde di non essere in grado di soddisfarli perché anche egli è «impotente a esser tale» – perché, uomo, non ha «signoria sulla vita» – i Gimnosofisti pongono allora le domande cru-

ciali: Se sai che dovrai morire, perché ti agiti tanto? Perché combatti sempre? Come puoi evitare il male mentre togli qualcosa agli altri? I «nudi sapienti» indiani impartiscono insomma ad Alessandro una grande lezione – si sarebbe tentati di dire, la lezione «ascetica» dell'Oriente all'Occidente smanioso di azione, di viaggi e di conquiste. Ma il confronto con i Gimnosofisti (come quello epistolare col re dei Bragmani, Dindimo) non permette di stabilire una volta per tutte vincitori e vinti nella battaglia della *Weltanschauung*. Esso spinge bensì Alessandro ad acquistare maggiore coscienza dei propri limiti, ma gli consente anche di esprimere appieno il cuore della propria personalità: la tremenda irrequietezza che lo domina e che è in lui istillata dagli dèi (o da Dio; cfr. v. 84 e nota 10). Al soddisfatto autodominio dei Gimnosofisti Alessandro contrappone la schiavitù degli uomini al fato, che è «grazia» e allo stesso tempo imposizione divina sul singolo come sulla specie. Obliquamente, questa nozione di «destino» introduce la risposta definitiva di Alessandro alla filosofia dei Gimnosofisti: nel mondo è necessaria la *inaequalitas*, perché esso sarebbe un «campo pieno di bestie» se tutti possedessero intelletto e averi in eguale misura. E sulla *inaequalitas* si fonda l'ordine gerarchico: «per questa ragione dio scelse dei re / a far da sovrani sulla gente comune». Alessandro, che per volere del fato e degli dèi si trova in cima alla piramide, giustifica sé stesso e il mondo dal quale proviene: la «filosofia» e la società dell'«Occidente». I Gimnosofisti appartengono veramente a un mondo «altro».

[1] Oridrace: è la lettura del Ms. che verosimilmente confonde con «Oxidrace», gli *Oxydracae* o *Oxydracontes* del latino.

[2] L'autore dice l'esatto contrario della *Historia* (*in quorum mentibus nulla superbia dominatur*). Non credo si tratti di un semplice «errore», come sostiene Skeat: mi pare invece che il poeta di *Alessandro e Dindimo* abbia voluto sottolineare sin dall'inizio della sua presentazione l'ambiguità dei Gimnosofisti: «nudi sapienti», ma anche orgogliosi della propria autocoscienza.

[3] Svergognato è il re dei cavernicoli, che viene chiamato così perché va in giro nudo. Anche la nudità dei Gimnosofisti è a doppio taglio. Il passo (18-22) dice in maniera assai elaborata che il re dei Gimnosofisti comandò che s'inviasse una lettera ad Alessandro e che i suoi sudditi lo cercarono e (avendola composta) gliela mostrarono e gliela lessero.

[4] «Gentili» traduce, mantenendo l'allitterazione, *gentil* dell'originale che, come nell'italiano due-trecentesco, vuol dire «nobili» («Al cor gentil»). Il latino ha *corruptibiles*, ripreso letteralmente dalle *Guerre* XVIII 4158 (*We, corruptible creatours*).

[5] «Signore» traduce *seg*, letteralmente «uomo», parola per la quale la poesia antico e medio-inglese possiede numerosissimi sinonimi.

[6] «Semplici» traduce letteralmente *sengle* del Ms. omettendo per ragioni di ritmo «di noi stessi»: siamo autosufficienti nella semplicità. Il latino, su cui il poeta ricama abbondantemente nei vv. 31-6, ha soltanto *simplicitatem*.

[7] È la prima volta che il termine, sempre con la minuscola, viene impiegato nel brano; qui, al singolare.

[8] Si noti l'assimilazione di donne e bambini agli animali, assente nella fonte.

[9] Elaborazione particolarmente efficace del semplice *Mortalis cum sim, immortalitatem nequeo exhibere* della fonte.

[10] Sembra che il poeta (o l'amanuense) non sappia decidere fra il singolare «dio» (il cristiano «Signore» del v. 88) e il plurale (e ovviamente pagano) «dèi». Il singolare e il plurale si alternano ancora ai vv. 95 e 101, ma il brano termina con un non equivoco «dio» al v. 107. Nessuna divinità, né al singolare né al plurale, è presente qui nella fonte latina, la quale tratta l'intera scena in maniera assai più concisa.

[11] La similitudine è già presente nella fonte latina, ma il poeta allitterativo volge al positivo la frase dell'originale, raddoppiando i verbi e i nomi (*mare nullatenus conturbatur, nisi cum a ventis validissimis commovetur*).

[12] I versi 93-8 costituiscono un'elaborazione assai articolata della concisa frase nella fonte: *Vellem siquidem in pace consistere, sed habeo in me spiritum, qui meo sensui tam fortiter dominatur, quod nullo modo hoc facere me permittit* («Vorrei fermarmi un poco in pace, ma ho in me uno spirito che domina i miei sensi così fortemente da non permettermi in alcun modo di farlo»). Il poeta delle *Guerre*, che si basa sulla recensione J^3 della *Historia*, traduce con invenzione ancora più felice (XVIII 4192-4): *ȝe se wele seldom is þe see with himself turbild / Bot with þire walowand windis. My will ware to riste, / Bot anoþir gast & noȝt my gast þareof my gast lettis* («Ben si vede che il mare da sé rado è turbato, / Ma di vento dai vortici. Mia voglia il riposo, / Ma uno spirito altro, non lo spirito mio, il mio spirito frena»).

IV*b* 4. Brandr Jónsson, *Saga di Alessandro* VIII

* Dopo l'uccisione di Dario, l'inseguimento dei satrapi traditori spinge Alessandro sempre più a Oriente. In Ircania avviene l'incontro con Thalestris, regina delle Amazzoni. Il popolo delle donne guerriere, le cui sedi la fantasia degli antichi aveva posto nelle estreme regioni settentrionali dell'Asia, intreccia le sue vicende alle carriere degli eroi più famosi: Teseo, Eracle, Achille combattono, i primi due, contro Ippolita (o Antiope), il terzo contro Pentesilea. Da Teseo e Ippolita nasce quell'Ippolito oggetto della passione di Fedra.

Secondo la testimonianza di Diodoro (II 45), il nome delle Amazzoni significa «senza mammella» (ἀ-μαζός), poiché esse avrebbero avuto il costume di bruciare alle bambine il seno destro, per facilitare l'uso di arco e frecce. Accettando l'etimologia dell'etnonimo, Orosio (I 15) descrive la loro preistoria, illustrando come questa singolare nazione fosse nata per volontà delle vedove di due principi sciti, desiderose di vendicare le privazioni subite con una ginecocrazia guerriera. È però ancora Diodoro (XVII 77) a riferire dell'incontro tra Alessandro e Thalestris, una nuova regina, che prega il Macedone di concepire un figlio con lei. Il romanzo dello pseudo Callistene, che pure si dilunga sulla descrizione dei costumi delle Amazzoni, ignora il motivo del figlio e risolve l'episodio con una delle tante vittorie riportate da Alessandro. È perciò alla tradizione derivante da Diodoro che si riferiscono tanto Gualtiero di Châtillon che il suo «traduttore» islandese, il vescovo Brandr Jónsson. Alla fantasia di quest'ultimo la descrizione del paese orientale e della *barbara simplicitas* delle Amazzoni non manca di suscitare il ricordo di creature di sesso femminile e di natura semimostruosa, che la letteratura geografica islandese, spesso suggestionata da favole di provenienza continentale, collocava nel nord-est, contigue e affini alle stirpi dei giganti. Questi ultimi, nella mitologia del paganesimo nordico, sono gli antagonisti e i distruttori dell'ordine divino. Nelle *mappae mundi* del Medioevo, lo schema a T dei tre continenti vede il fiume *Tanais* (il Don) come il confine tra gli uomini e le razze mostruose di Gog e Magog, dei cinocefali, dei grifoni e, appunto, delle Amazzoni. E, inoltre, tra i popoli la cui remota origine storica viene confusamente ricordata in un Oriente fantastico, figurano gli Unni. A questa stirpe la letteratura di materia leggendaria contemporanea a Brandr Jónsson assegna la nazionalità dell'eroina Brunilde, ormai personaggio polimorfo di principessa cortese e, insieme, di veggente e valchiria. Per rendere chiaro al proprio pubblico che sorta di donne le Amazzoni fossero, il traduttore evoca le *skjaldmeyjar*, le guerriere, le «vergini con lo scudo», della letteratura eroica nordica: come Brunilde (*Brynhildr* vale, pressappoco, «colei che indossa la corazza per la battaglia»), esse sono, nel loro stesso nome, ipostasi di valchirie. Qui si traduce (seguendo l'edizione di Finnur Jónsson, *Alexanders saga. Islandsk oversælttelse ved Brandr Jónsson*, København 1925, pp. 116-7) l'*incipit* dell'VIII libro della *Alexanders saga*, volgarizzamento prosastico norreno dell'*Alexandreis* di Gualtiero di Châtillon, che, rispettando con il suo modello il canone epico sancito dall'*Eneide*, è pure suddivisa in dieci libri. I due manoscritti principali che la tramandano appartengono entrambi al fondo dell'Arnamagnæanske Institut dell'Università di Copenaghen. La collezione prende nome da Árni Magnússon, un erudito islandese operante nella capitale danese tra la fine del XVII e il principio del XVIII secolo che, per incarico del re, raccolse e trasferì

in Danimarca gran parte del patrimonio codicologico islandese antico a noi oggi noto, sia accaparrandosi direttamente manoscritti medievali, sia facendone redigere delle copie (ma molto del lavoro di Árni andò purtroppo perduto nel 1728, nel grande incendio che devastò la città di Copenaghen). I due codici principali dell'*Alexanders saga* sono l'AM 226, fol. (del XIV secolo) e l'AM 519a, 4° (della fine del XIII). In base alla testimonianza del primo dei due, la saga sarebbe opera di Brandr Jónsson. Questi si sarebbe accinto all'impresa per desiderio «di re Magnús, figlio di re Hákon il grande», cioè il sovrano norvegese Magnús *lagabœtir*, «revisore delle leggi», e il padre di lui, re Hákon IV Hákonarson che, negli anni Sessanta del XIII secolo, avevano definitivamente sottomesso alla corona norvegese l'Islanda (la repubblica nata tre secoli prima, dalla colonizzazione dell'Isola dei Ghiacci da parte di transfughi norvegesi, che volevano salvaguardare la loro autonomia, i costumi, la religione avita, dalla politica accentratrice del re cristiano Haraldr *hárfagri*, Aroldo «Bellachioma»). Il volgarizzamento dell'*Alexandreis* viene quindi realizzato per sollecitazione del medesimo ambiente di corte che aveva promosso la traduzione del *Tristan* di Thomas di Bretagna (*Tristrams saga ok Ísöndar*) e la messa per iscritto di due importanti testi leggendari autoctoni (la *Völsunga saga* – la principale fonte prosastica nordica della leggenda nibelungica – e la *Ragnars saga*). Sulla base di talune affinità stilistiche con la *Alexanders saga*, a Brandr è stata assegnata anche la paternità della *Hrafnkels saga Freysgoða* («Saga di Hrafnkell sacerdote di Freyr»), tra i capolavori del genere delle «saghe degli Islandesi», composta nella seconda metà del XIII secolo, ma ambientata all'epoca della colonizzazione dell'Islanda, nel X secolo.

Brandr Jónsson, della eminente famiglia dei Freysgyðlingar (la stirpe di Þórðr Freysgoði, «sacerdote di Freyr»), prima abate del monastero agostiniano di Þykkvabær í Ver, fu dal 1263 al 1264 (anno della sua morte) vescovo di Hólar, la località più importante dell'Islanda settentrionale e sede di una scuola cattedrale. Della sua oscura giovinezza gli annali ricordano il rientro in patria, nel 1232. Bisogna pensare quindi a un precedente soggiorno all'estero, con ogni probabilità un periodo di studio sul continente: in seguito, infatti, Brandr passerà per essere un erudito, uno straordinario conoscitore del latino, tra i più grandi sapienti che l'Islanda avesse mai avuto. Considerato il grande prestigio delle scuole della Francia settentrionale e dell'università parigina presso gli Scandinavi dei secoli XII e XIII, sembra di dover tenere in considerazione l'ipotesi che egli si sia formato nel convento agostiniano di San Vittore a Parigi (istituito nel 1112). Più tardi, infatti, Brandr figurerà come abate proprio dell'ordine agostiniano. Le scuole e l'università parigina tenevano in minor conto gli studi filologico-letterari a vantaggio della *doctrina sacra*, la teologia, ma nella Francia settentrionale Brandr non poté evitare di venire a conoscenza

dell'*Alessandreide*. All'epoca, infatti, il poema era annoverato fra le *auctoritates* per gli studi «grammaticali» condotti nelle scuole (Curtius 1992, pp. 45-71). Il contatto con la materia leggendaria su Alessandro avviene quindi a partire dalla realizzazione che il XIII secolo apprezza maggiormente per il suo *altus stilus*, il poema «virgiliano» di Gualtiero. Ma la letteratura norrena conosce dei canali di conversione dei modelli medio-latini e romanzi pressoché obbligati. Non c'è una forma metrica volgare capace di assorbire l'estensione di un *epos* latino in esametri (il genere poetico corrente è infatti quello del carme che, per quanto esteso, è per lo più di impostazione monotematica). Per articolazioni narrative più complesse (quindi anche per il «romanzo» in versi di ascendenza francese) il genere di commutazione più immediato è la parafrasi prosastica della «saga».

[1] In apertura del libro VIII, il cod. AM 226, fol., introduce l'episodio delle Amazzoni con la rubrica «Qui si racconta della regina Kalestri e di re Alessandro».

[2] Tacito, *Germ.* 9: *Nec dierum numerum ut nos sed noctium computant*: l'uso si conserva nell'Islanda fino al Medioevo. In questo passo, infatti, l'originale latino legge *tertia... aurora* (*Alexandreis* VIII 3875).

[3] È la regione boscosa a sud del Mar Caspio. La letteratura norrena ne sovrappone l'immagine a quella di analoghe foreste inaccessibili delle estreme plaghe della propria geografia fantastica.

[4] Differentemente che per Besso, satrapo della Battriana e uccisore di Dario, sulla figura e il nome del secondo congiurato le fonti storiche e quelle romanzesche si mostrano discordi (non senza vistose oscillazioni nella forma del nome anche all'interno di una medesima categoria di testi). Nello pseudo Callistene (II 20) egli figura come Ariobarzane (nelle varie testimonianze dell'*Historia de preliis*, Ariobarzanes, Ariobarsantes, Oborzanes, Onebasentes), senza corrispondenti storici precisi, ma forse ispirato al satrapo dell'Ariana Satibarzane. Tra i volgarizzamenti germanici questo nome si continua, per esempio, in Arbazan, nello *Strassburger Alexander*. In Gualtiero il medesimo personaggio figura come Narbasanes. Di qui, in Rudolf von Ems Nârbâzanes, in Ulrich von Etzenbach Narbâsones e, nella saga, Narbazone.

[5] In genere, al pari dei suoi contemporanei, Brandr Jónsson, per riferirsi alla lingua letteraria in uso alla sua epoca in Norvegia e Islanda, si serve del termine *norrøna*, «norreno». L'espressione *dönsk tunga*, «lingua danese», veniva impiegata per indicare la parlata comune a tutti i paesi scandinavi nell'età vichinga (IX-XI secolo). Qui evidentemente il traduttore islandese non pensa alla lingua corrente, ma a quella arcaicizzante della letteratura eroica.

[6] Con *skjaldmeyjar* nell'*Atlakviða*, «Carme di Attila», uno dei più antichi componimenti eddici, sono indicate le donne guerriere

degli Unni. Nella *Völsunga saga* (cap. 25) Brynhildr, che in questo testo è sorella di Attila, definisce come tale sé stessa. Poiché la «Saga dei Volsunghi» identifica l'eroina amata da Sigurðr con la valchiria liberata in gioventù dall'eroe, al termine *skjaldmær* sembra sovrapporsi anche il significato di «valchiria». Esso si riferisce a figure di guerriere che tradizionalmente compaiono nella letteratura eroica nordica ed erano quindi familiari al pubblico a cui Brandr Jónsson si rivolgeva.

[7] Orosio (I 15,3) narra come esse tenessero con sé solo le figlie femmine. I bambini venivano invece uccisi subito dopo il parto.

[8] Una καλοκάγαθία che include tra i suoi contrassegni una corporatura di dimensioni strabilianti appartiene ai canoni dell'ἔκφρασις dell'eroe nordico o germanico in genere: eroi il cui incedere fa tremare l'impiantito delle regge (Beowulf); eroi il cui cranio non si riesce a spaccare nemmeno ad accettate (Egill); eroi il cui cadavere imponente viene esibito, *miraculum* e inquietante reliquia (Hygelac); eroi che, stremati per le ferite subite in combattimento, si adagiano su un masso per recuperare le forze e lasciano impressa sulla pietra l'impronta delle loro fattezze (Starkaðr). Nella versione dell'*Alexandreis*, della quale la *Alexanders saga* esplicita il senso, l'aneddoto delle Amazzoni ha segno inverso, rispetto a quello che potrebbe ricavarsi dagli episodi analoghi degli incontri tra Alessandro e i *Brahmani* o i *Gymnosophisti*, cioè dell'incontro, nell'*altrove* di un Oriente di fantasia, con l'*altro*. Se in questi ultimi casi, infatti, la morale riposta nel racconto è che gli *altri*, gli apparentemente diversi e incivili, fungono alla fine da maestri del giovane re, nell'incontro con Thalestris è Alessandro a figurare come «civilizzatore», portatore, nella sua stessa persona, dei valori di una dignità umana più complessa di quella mai immaginabile per la *barbara simplicitas* della regina.

[9] Sono le terre abitate dai mostri, che gli Islandesi, anche sulla scorta della letteratura enciclopedica continentale, immaginano a est del *Tanais* (R. Simek, «Elusive Elysia or which Way to Glæsisvellir», in *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson*, ed. by R. Simek-Jónas Kristjánsson-H. Bekker-Nielsen, Wien-Köln-Graz 1986, pp. 246-75). Si osservi che tutta questa tirata esplicativa della saga traduce la semplice espressione *barbara simplicitas* dell'*Alexandreis* (VIII 390).

[10] Letteralmente «si trova scritto», con riferimento alla fonte mediolatina della saga, il cui dettato, rispetto all'esito della missione di Thalestris, è estremamente allusivo (*et quod quaerebat adepta: Alexandreis* VIII 393).

[11] Anche la leggenda sigurdiana attribuisce all'eroe due figlie (una nata dall'amata Brynhildr, l'altra dalla sposa Guðrún), che vivranno entrambe separate dal padre.

IVc 1. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* III 381-577

* Questo episodio, con la salita al cielo ancora più spettacolare, è il simbolo della sete di conoscenza di Alessandro, disposto a correre tutti i rischi pur di non restare all'oscuro di nulla. È anche il senso di una conquista che riguarda tutti gli elementi, non solo la terra, dominata con le armi e percorsa a cavallo con le sue truppe, ma anche l'acqua e l'aria. La fonte è nella *Historia de preliis*, ma già razionalizzata. Alla base di questi episodi ci deve essere invece l'aspetto divino, magico, della personalità di Alessandro, aspetto che hanno ben sviluppato le fonti orientali. Qui si ha addirittura la trasformazione dell'esperienza di conoscenza in *exemplum* morale, come in tutti i lapidari e i bestiari medievali. La natura è figura della società umana e, come nella società umana, i rapporti tra gli uomini sono rapporti di potere e questo è il segno della degradazione del mondo. È un concetto che Alexandre de Paris ripete in molti modi, come lezione morale che Alessandro avrebbe tratto dalla sua esperienza nel mare, vedendo i pesci grossi divorare, come sulla terra, i pesci piccoli, che non trovano scampo. A tutto questo si contrappone il mito del Paradiso terrestre, dove Alessandro è destinato ad arrivare. Cfr. A. Warburg, «Aeronave e sommergibile nella immaginazione medievale» [1913], in *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, a cura di G. Bing, Firenze 1966, pp. 273-82. Alessandro ha appena conquistato la Persia e superato gli orrori del deserto. Si sente padrone del mondo e desideroso di altre avventure. La discesa in mare è un rischio, che i suoi compagni gli rimproverano, ma per lui è un prolungamento di conquista e di conoscenza. L'esperienza sarà utile per le sue strategie di guerra.

[1] L'inizio della lassa riassume, accatastandoli, i pericoli del deserto.

[2] La conquista dell'Italia da parte di Alessandro, narrata in Giulio Valerio, I 29, nell'*Epitome* I 29, nella *Historia de preliis* 22, doveva trovarsi anche in Alberic, visto che Lamprecht la «traduce» ([V] vv. 593-638), ma Alexandre de Paris non ha ripreso questa parte nella I *branche*. Le allusioni restano così isolate. La menzione di Puglia e Calabria non sembra casuale; sono regioni entrate presto nell'epica (*Aspremont*) e, con Roma, hanno costituito le conquiste epiche di Carlo Magno e storiche dei Normanni sui Bizantini. Anche le Crociate avevano reso famose queste regioni: Puglia e Calabria da cui si prendeva il mare per l'Oriente; Armenia e Siria le regioni di conquista e di scontro per i Crociati. Il riassunto delle sue conquiste serve ad Alessandro per dire ai suoi che sulla terra non gli resta più niente da fare – il mondo è troppo piccolo per lui –, ma poiché non può fer-

marsi perché il suo destino non lo consente, troverà altri mondi da esplorare.

[3] Cfr. Alessandro e la conoscenza, pp. 115 sgg.

[4] La capacità tecnica degli artigiani di Alessandro, da lui chiamati con rispetto *maistre*, era già stata dimostrata dalla loro abilità nel costruire macchine da guerra ingegnose per vincere Tiro o nell'inventare modi non sempre riusciti di manovrare le navi all'attacco. Qui sono esaltati i mastri vetrai che devono costruire uno scafo capace di resistere alla pressione del mare e di far respirare tre persone (il dettaglio dei due compagni c'è in fonti diverse dall'*Historia de preliis*, cfr. Foulet 1976, p. 26) e di permettere ad Alessandro di «vedere», perché la conoscenza passa attraverso la vista, che attiva la riflessione (v. 447). Alessandro non è il primo a esplorare gli abissi. Un bassorilievo assiro (900 a.C. circa) rappresenta dei soldati sott'acqua muniti di una sacca d'aria sul petto. I Greci sono però i primi a descrivere esplorazioni sottomarine: Tucidide nella descrizione dell'assedio di Siracusa, vinta da un esercito subacqueo e Erodoto che allo stesso modo descrive la distruzione della flotta di Serse. Anche Alessandro nell'assedio di Tiro ha usato squadre di sommozzatori. Il Medioevo ha (pare) dimenticato e perso queste possibilità tecniche che i Romani conoscevano bene. Per gli uomini del Medioevo l'avventura di Alessandro è una sfida che si giustifica solo per il suo fine di moralizzazione.

[5] La catena ha dato luogo a molte leggende, che mirano tutte a punire Alessandro per la sua audacia e a lasciarlo sprofondare negli abissi, col risultato di dimostrare invece ancora una volta la sua astuzia.

[6] Basterebbero *prevos* e *voiers* per definire lo stato di chierico di Alexandre de Paris, probabilmente al servizio dei grandi.

[7] Moggio e sestario sono misure di grandezza. Il *besant* era la moneta bizantina.

[8] L'astuzia oltre alla forza e al coraggio è l'arma vincente di Alessandro, che questo sembra aver imparato in fondo al mare, cfr. il proverbio «*Meauz vaut sens que force*» (Morawski 1925, n. 1287).

[9] *Largesce, proece* e *chiere hardie*: è il ritratto del buon sovrano di cui Alessandro ci dà in modo un po' confuso le regole di vita. Dal discorso di Alessandro, sembra di capire che lui si considera un pesce grosso e si prepara con la forza e l'astuzia a «inghiottire» Poro. Ma anche per Alexandre de Paris è meglio essere tra i pesci grossi. I pesci piccoli fanno pena, ma non hanno molte *chances*, in fondo al mare come nella vita. Il commento dell'autore spagnolo del *Libro de Alixandre* è duro, messo direttamente in bocca al creatore: Alessandro ha visto e giudicato la tirannia che vige sotto i mari, ma non sa giudicare la tirannia che il mondo deve subire da lui.

[10] *Prov.* 17,7; è il proverbio su cui anche Artù basa, nonostante i

rimproveri di Gauvain, la sua decisione di riprendere la consuetudine della caccia al cervo bianco, episodio che apre l'*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes e ne racchiude ironicamente il senso.

[11] Altro proverbio ricordato anche nell'*Eneas* antico francese vv. 6888-90.

[12] Tutto il discorso di Alessandro disegna il ritratto del buon re. Un re che sa cosa fare, senza troppo ricorrere ai consigli altrui, che prende le decisioni e le realizza in prima persona, senza mandare avanti gli altri, come fa il contadino col suo cane quando ha paura. Un re fatto per la conquista e che conta sui suoi uomini perché sa di saperli guidare alla vittoria. Anche questo ritratto ha più il sapore dell'epica che del romanzo cortese, benché non ne manchino dei tratti fondamentali come la *largesce*. Alexandre de Paris sembra lavorare su due fronti contemporaneamente; quello delle esigenze del sovrano che deve essere responsabile in prima persona; e quello delle richieste dei suoi baroni, che non possono permettergli, per interesse, di mettere a repentaglio la sua vita. È un altro tema epico che riguarda non solo Carlo Magno ma tutti gli eroi, che rischiano la vita in battaglia e sono richiamati alla prudenza dai loro compagni. Alexandre de Paris non sembra prendere parte, anche perché, probabilmente, la disputa gli è abbastanza estranea, preso com'è, si direbbe, nelle piccole, quotidiane lotte per la sopravvivenza. I versi che chiudono l'episodio indicano il senso dell'esperienza di Alessandro: una sfida continua e il desiderio di inseguire sempre nuove mete (e nuove prede).

IV*c* 2. Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro* III 27[II], 4-5

* Il testo è tratto dall'ed. Pfister 1913, pp. 126-7.

Dopo i primi sondaggi di G. Boffito, *La leggenda aviatoria di Alessandro Magno*, «La Bibliofilia» XXII 1902, pp. 316-30, dell'ormai classico A. Warburg, «Aeronave e sommergibile nell'immaginazione medievale» cit., pp. 273-82, e di G. Millet, *L'ascension d'Alexandre*, «Siria» IV 1923, pp. 85-113, e i dati raccolti e discussi da Cary 1956, p. 134 sgg. (e *passim*) e da Ross 1963, p. 38 sgg., si devono a Chiara Settis Frugoni e ora a Victor M. Schmidt le più ampie e acute ricerche sul significato ideologico dell'episodio nelle sue metamorfosi iconologiche e letterario-filosofiche (Settis Frugoni 1973; Schmidt 1995). Decisivo è il gesto che C. Settis Frugoni definisce «sguardo verso il cielo» (pp. 85-105), che si collega immediatamente da una parte al «desiderio di speculazione astronomica» e dall'altra al «tema dell'ascensione filosofica» (pp. 121-31). Lo schema iconografico che Lisippo aveva fissato abbastanza rigidamente, raffigurando Alessan-

dro (come scrive Plutarco, *de Alexandri Magni fortuna aut virtute* II 2, *Mor.* 335b: ἄνω βλέπωντα, appunto «con lo sguardo rivolto verso il cielo»), si conserva e si traduce, adattandosi ai differenti messaggi ideologici che ciascuna fonte intende trasmettere, riplasmando un episodio fortemente connotato sul piano mitico-figurale, e carico di molteplici significati simbolici (ispirazione divina, trionfo e gloria, empietà d'una rivolta contro l'ordine stabilito dal Cielo, superbia colpevole che intende scavalcare i limiti stabiliti all'orizzonte conoscitivo, ecc.): così p. es. Curzio Rufo (IV 10, 3) sottolinea la vanità della riflessione temeraria oltre i confini del lecito definendo il progetto di Alessandro *coelum vanis cogitationibus petere.* È altresì evidente che il progetto ascensionale di Alessandro si colloca, all'interno del sincretismo ellenistico-cristiano, su un piano di complesse interferenze conoscitive, consentendo di mediare fra i livelli iconografico, letterario-romanzesco, geografico-cosmografico, mitografico, storiografico, filosofico-speculativo, ascetico-mistico. Come nel caso del *taglio* dell'enigmatico nodo di Gordio, anche in questo, nel quale vengono invece *legati* i due opposti di per sé non compatibili, i due estremi della proposizione rimangono sempre gli stessi, e pur sempre si diversificano: da una parte c'è *Alessandro*, il conquistatore/mediatore; dall'altra il *Cielo*, l'estraneo non mediabile né conquistabile, l'*alterità spaziale* (per un cristiano il «Cielo» è «l'altro spazio», anzi è l'«anti-spazio», in quanto «spazio dell'Altro») e *temporale* (la storia non ha luogo «là» dove vige l'eterno). In mezzo fra Alessandro e il Cielo, a «legare» i due poli della dialettica, stanno i grifoni, i mostri, la cui natura plastica, ambigua e metamorfica partecipa di quella di ambo i poli della dialettica (cfr. nota 2). Non per caso la voce narrante, ossia il *punto di vista* da cui la narrazione viene svolta, non è esterno, ma coincide con quello del personaggio-Alessandro (dal momento che l'episodio è raccontato in una lettera a Olimpia – apocrifa – che l'eroe scrive, e che al pari di altre viene inglobata nel *Romanzo*).

[1] Questo paragrafo, fulmineo, nel quale si dice solo che una salita su di un monte permette di arrivare «quasi in cielo», serve essenzialmente da connettore con il precedente, nel quale si descrive il viaggio in un deserto dai tratti fra paradisiaci e infernali, oscuro, esplicitamente vicino a quella «parte del mondo che Alessandro non vide», e che secondo Plutarco (*de Alexandri Magni fortuna aut virtute* I 8, *Mor.* 330d-e) «non vide mai la luce del sole»: dunque all'aldilà, al mondo dei Morti. La *liaison* è anche tematica e iconico-figurale, quindi allegorica, nella rilettura che verso il 950 Leone Arciprete compie del testo-base alessandrino: l'accenno all'«essere quasi in cielo» a proposito della scalata del monte altissimo fa già cenno al moto e al desiderio ascensionale. Né è casuale che l'episodio approdi, e si concluda, proprio sul bordo d'un fiume o sulla vetta d'un monte; né

che nel *Romanzo* (che qui integra probabilmente dei tratti d'origine pitagorica), Alessandro per giungere a questo punto sfiori alcuni luoghi simbolicamente cruciali come la Terra buia e senza stelle e la *Y* in cui Pitagora emblematicamente riconosceva l'opposizione fra le due vie, del Bene e del Male, e quindi la *forma vitae*, segno di scelta, di necessaria decisione etico-esistenziale («Alessandro infatti ritornato all'arco da cui era partito fa incidere l'iscrizione: "quelli che vogliono raggiungere la terra dei Beati vadano a destra"»: Settis Frugoni 1973, p. 118). Il tema della scelta al bivio, come quello del tentativo di scioglimento (di «analisi») del nodo, hanno puntuali e profondi rapporti con il tema dell'ascensione, del legame (del «nodo») stretto fra alto e basso, fra la storia e la sua fine. Constatando la successione rapida, nella struttura del *Romanzo*, degli episodi dell'anabasi in cielo e della catabasi sottomarina, C. Settis Frugoni ha riconosciuto in questa parte della narrazione una sorta di «ritmo pendolare» che s'impone come importantissimo criterio organizzativo-distributivo e fondamentale struttura per l'intero *corpus* di materiali eterogenei raccolti entro i limiti protettivi e definitorî del *Romanzo di Alessandro*. Il che spiega in maniera radicale il generale meccanismo di produzione per giunte e iterazioni analogiche, e quindi di progrediente *amplificatio* tematica per slittamenti minimali, non rilevabile (né segnalato) sul piano delle tecniche struttive di tipo retorico-stilistico, che presiede alla compilazione del testo. Ne scaturisce quasi un'ipotesi di morfologia topica, di grammatica figurale-generativa, che sarebbe di grande interesse applicare puntualmente all'intero *Romanzo di Alessandro* e ad altri testi strutturalmente affini.

[2] Traducendo in questo modo, con sdoppiamento sinonimico, cerchiamo di conservare il più ampiamente possibile i richiami all'intera gamma semantica dell'*ars* e della *téchne*, della μῆτις e della *cogitatio*, dell'*inventio* e della πράξις ossia di quelle categorie che articolandosi fra sapere teoretico-speculativo e sapere tecnico-operativo delineano una modalità d'intelligenza animalesca e applicativa, occasionale, rapida, «improvvisa come l'occasione che deve prendere al volo, senza lasciarla passare», come dicono Detienne e Vernant. Non è per caso se il termine *ingenium* è utilizzato proprio per Alessandro e proprio per quest'impresa supremamente oltranzosa, tipica manifestazione della ὕβρις che gli dèi olimpici puniscono. *Ingenium* è qui chiamato a designare l'«oggetto» capace di ingannare le leggi di natura (il latino, al di là del rigore etimologico, distribuisce appunto fra *ingenium* e *ingannum* il ventaglio categoriale qui descritto), e insieme il «progetto», quasi la «tecnica mentale» con cui ci si approssima alla sua costruzione. Alessandro, insomma, è della stessa pasta di destino dei mostri che assoggetta e inganna (i grifoni) o combatte e distrugge (i *monstra* orientali), e anche di quell'intelligenza (la μῆτις) che gli permette di compiere queste imprese e che lo collega solidalmente al-

l'oggetto, lui soggetto dell'atto gnoseologico-esecutivo. L'intelligenza dell'*ingeniosus*, il suo strumento concettuale-operativo, l'ostacolo da superare/conquistare/abbattere, partecipano della stessa natura variabile, metamorfica, multipla, ondeggiante, tipica della μῆτις.

[3] La realtà mitografico-iconografica di questo mostro è stata ampiamente esaminata da C. Settis Frugoni 1973, in particolare pp. 25-84; ved. anche A.M. Bisi, *Il grifone. Storia di un motivo iconografico nell'antico Oriente mediterraneo*, Roma 1965; I. Flappe, *Untersuchungen zur Bedeutung des Greifens*, Sankt-Augustin 1975; e (per una scelta iconografica) J. Nigg, *The Book of Gryphons*, Cambridge Mass. 1982. Il grifone era impiegato, nell'antichità classica, per rilevare l'aspetto funerario di una glorificazione: «e al cielo perverrà Alessandro, che vi era già collegato da una lunga tradizione letteraria ed iconografica (e prossimo, nel Romanzo, a concludere la sua breve vita), servendosi dei grifoni, lo strumento d'apoteosi dei defunti» (Settis Frugoni 1973, p. 120). Come la stessa studiosa ha rilevato (pp. 20-1), per quanto nel *Romanzo* dello pseudo Callistene compaiano come attori, a questo punto, degli ὄρνεα («uccelli») assai genericamente evocati, ci fanno certi della presenza originaria di γρῦπες («grifoni») due luoghi del tutto autonomi, cioè questa versione latina di Leone Arciprete e il poemetto noto come «poema abecedario», databile ad almeno un secolo prima, i quali, essendo autonomi, deriveranno da diverse fonti greche, entrambe con γρῦπες. Per il rapporto fra il tema dell'ascensione e la figura del «Signore degli animali» nelle mitologie antico-mediterranee cfr. Schmidt 1995, p. 25 sgg.

[4] Alessandro è *figura* di Eracle, che giunge ai confini del mondo conosciuto, e del dio per tanti aspetti affine a quest'eroe, Dioniso, il quale «assalì» l'Olimpo per ricondurvi almeno un paio di personaggi che ne erano esclusi, ossia sua madre Semele (che Dioniso va a prendere in fondo all'Ade) e lo zoppo dio Efesto (che riporta «in cielo» su di un mulo). L'ascensione si connette immediatamente al viaggio in Paradiso e al tentativo di ingresso nella Terra dei Beati, quindi al tema, già legato al mito di Orfeo, dell'infrazione della soglia invalicabile del *post mortem*. Si noti che la redazione armena del *Romanzo di Alessandro* (realizzata nel VI secolo d.C., in un'epoca in cui il tema dell'ascensione non sembra essersi ancora formato, e non è comunque attestato) presenta un interessante incontro fra Alessandro e due Sirene-uccelli (cfr. Manchester, John Rylands Library, Ms. Arm. 3, fol. 108: Settis Frugoni 1973, p. 14, fig. 1), che così gridano all'eroe: «Perché calpesti questo suolo, pur avendo visto che è *l'abitazione degli dèi*? Torna indietro, sciagurato! Non puoi posare il piede sulle *isole delle zone beate*! Perché ti sforzi di *salire in cielo*, se ciò ti è impossibile» (i corsivi sono nostri; della versione armena un secolo fa fu tentata una retroversione in greco: cfr. R. Raabe, Ἱστορία Ἀλεξάνδρου. *Die Armenische Übersetzung der sagenhaften Alexander-Biogra-*

phie [«Pseudo-Callisthenes»] *auf ihre mutmassliche Grundlage zurückgeführt*, Leipzig 1896, p. 73). Su questa versione, e sui paralleli fra l'ascensione di Alessandro e altre narrazioni vicino-orientali (il mito babilonese di Etana) e greche (un episodio della *Vita Aesopi*: e si noti che a un «Esopo» viene ricondotta la redazione del testo greco tradotto da Giulio Valerio, nel più antico manoscritto conservato: cfr. Meyer II 1886, pp. 8-18) si sofferma a lungo Merkelbach 1977, p. 85 sgg. Anche nell'interpolazione del Ms. greco *C* (Paris, gr. suppl. 113), nel cap. 41 del II libro, ad Alessandro si rivolge «un essere alato antropomorfo» (chiaramente un angelo), contestandogli l'assurdità di voler raggiungere il cielo, «lui che non conosceva neppure la terra» (cfr. *Der griechische Alexanderroman. Rezension Γ, Buch II*, hrsg. von H. Engelmann, Meisenheim a. Glan 1963, p. 315, l. 34 sgg.).

[5] Lett.: «non subii alcuna ferita nei cancelli di ferro»: si tratta della gabbia, visibile in numerose immagini che accompagnano il testo del *Romanzo di Alessandro*, e che nella rapida, succinta descrizione che Leone Arciprete le dedica nell'episodio, non viene descritta nei particolari. Non sfuggirà un dettaglio forse non privo di significato: proprio dietro la protezione/reclusione di *cancelli ferrei* Alessandro rinchiude altri mostri, quali le tribù di Gog e Magog.

[6] Questa è una delle affermazioni più straordinarie dell'intero *Romanzo di Alessandro*. Come ha dimostrato A. Traina, «"L'aiuola che ci fa tanto feroci". Per la storia di un topos», in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 232-50, è a Seneca (cfr. p. 24, dove si studia il proemio delle *Naturales Quaestiones*) che risale la riflessione moralistica intorno alla pochezza dei beni terrestri e mortali, per la conquista dei quali gli uomini scatenano guerre sanguinarie: da qui lo stesso Dante, nel verso citato quale titolo dello studio (*Paradiso* XII 151), trae l'immagine della terra che, vista dall'alto di una rapinosa fuga celeste, dimostra la sua natura ridicola (vv. 133-5: *Col viso ritornai per tutte quante / le sette spere, e vidi questo globo / tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante*) e irrimediabilmente modesta di *aiuola*: e tanto più tragica è allora la dissimmetria fra desiderio e conquista, fra scotto da pagare, anche in termini etici, e guadagno reale (*che ci fa tanto feroci*). È di grande interesse che proprio il *Romanzo di Alessandro* abbia svolto il ruolo di mediazione della metafora alla cultura del tardo Medioevo (cfr. *Enciclopedia Dantesca* I, Roma 1970, p. 86, s.v. «aiuola», dove si rinvia al volgarizzamento toscano trecentesco dell'*Historia de preliis*, i *Nobili Fatti di Alessandro*, ed. G. Grion, p. 159: «Alessandro che guardava inverso la terra, li parea come una aia, o come una piccola piazza; e l'acqua li parea ch'avvolgesse la terra come uno dragone»). La componente etico-moraleggiante è solidale alla fonte biblica del paragone (Settis Frugoni 1973, p. 7, nota 14); ma si amplifica in questa straordinaria, romanzesca immaginazione di volo e di *visione dall'alto*, un *unicum* prima di Dante per la

complessità dei riferimenti allusivi e allegorici: in essa Alessandro può esprimere e trasferire nello sviluppo testuale tutta la forza di mediazione conoscitiva che la sua vicenda, ormai quasi al termine, ha condensato nel suo personaggio letterario-mitografico. Per uno studio iconografico delle numerose miniature medievali che fissano in immagine allegorica la *figura* del mondo-aiola visto dall'alto, cfr. Schmidt 1995, pp. 73-125.

[7] Se è vero che al di sotto di tutto il *Romanzo di Alessandro* (o buona parte di esso) scorre anche un disegno sottilmente parodistico rispetto alla storia narrata dai Vangeli, e quindi, plasmando la figura di Alessandro quale Anticristo, si ripercorrono sull'ombra delle sue orme le tappe principali di quella biografia sacra, questa funzione, inavvertita ma costante, si manifesta altresì nell'*adempimento delle profezie*. E difatti in questo punto supremo della sua vicenda terrestre, poco prima di giungere a morte, conquistata ormai tutta la terra e progettata la conquista del Cielo, come Cristo anche Alessandro perviene ad adempiere la profezia che si manifestò figuralmente a Filippo poco prima della sua nascita: la terra circondata dal dragone richiama con precisione iconica l'uovo intorno a cui Nectanebo ofidioforme si avvoltolò. In questo modo l'antica immagine della cosmografia greca, dell'Oceano-serpente che avvolge la terra, viene ripresa e riconnotata in una chiave che, assorbendo l'antica forma culturale, si sostiene sull'autorevolezza della sua tradizione, e permette di innestarvi nuovi valori allegorici.

[8] Il rientro drammatico di Alessandro dal tentativo di conquista del Cielo è accompagnato da sottili tratti d'ironia (che sarà solidale alla contestazione cristiana d'un progetto di per sé blasfemo), come sottolinea il riferimento alla *laudatio*, impensabile di fronte a un così tragicomico fallimento. L'*acclamatio* e la pronuncia delle «lodi» del sovrano, infatti, sono parti sostanziali del saluto che l'esercito porge all'imperatore in occasioni solenni di vittoria o di esaltazione: l'incoronazione, l'ingresso trionfale in città, il rientro da una guerra vinta, ecc.; fondamentale E. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study of Liturgical Acclamations of Mediaeval Ruler Worship. With a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions*, by M.F. Bukofzer, Berkeley-Los Angeles 1958. Va segnalato che Kantorowicz, a p. 23, raccoglie numerosi riferimenti nei quali compare la sequenza dei verbi *vivit et regnat*: in tutti è riscontrabile un richiamo a Cristo (p. 25: Χριστὸς νικᾷ); tuttavia nella formula conclusiva dell'*Exultet* pasquale originario dell'Italia meridionale (scritto prima del 1130) si ha la serie: «qui semper *vivis, regnas, imperas*» riferita a Dio («Domine»), con *vivere* invece di *vincere*. La cosa si accresce di importanza quando si ricorda che la formula ὁ Μεγαλέξανδρος ζεῖ καὶ βασιλεύει («Alessandro il Grande vive e regna») è la frase che, dal *Romanzo* medio-greco alla tradizione orale, sottolinea la presenza immortale nel futuro del-

la figura-Alessandro, del personaggio-Alessandro connotato in senso apocalittico ed escatologico. Sembra chiaro che i soldati salutano come fosse vittorioso Alessandro perché, nonostante la sua sconfitta, e quindi nonostante l'inevitabilità della morte (che solo la conquista del Cielo avrebbe potuto contrastare) ha comunque immortalità perché ha sfidato il Destino. In sostanza, l'ascensione fallita si rivela il *pendant* perfetto del taglio del nodo di Gordio.

IVc 3. *Viaggio di Alessandro in Paradiso*

* Il testo, a cura di A. Hilka, è leggibile nell'ed. Peckham-La Du 1935, pp. XLII-XLVIII; sono proposte le righe: 1-34; 46-53; 60-75; 101-9; 114-7; 126-30; 145-71; 179-221.

L'avventura narrata in questo strano testo, d'origine ebraica e tradotto in latino fra il 1100 (come mostrano ragioni squisitamente linguistiche) e il 1175 (giacché a quell'anno va fissato il cosiddetto *Alessandro di Strasburgo* tedesco, scritto nel 1187, che ingloba l'*Iter ad Paradisum*: cfr. Cary 1956, pp. 19-20 e 28-9) è immersa entro una cornice che, avviandosi su toni tempestosi, con la descrizione fragorosa e manieristica di un viaggio periglioso lungo un fiume che sarà il Gange, si apre poi a toni sognanti con l'ἔκφρασις del *locus amoenus*, e si chiude su una serie fitta di modalità moraleggianti, esaltando la forma parenetica dell'*exemplum* allegorico. L'idea di un «viaggio al Paradiso» (ma si tratta, di fatto, del «Paradiso terrestre», e l'uomo che appare portando la pietra in dono potrebbe essere un angelo, o forse anche Adamo) condotto per via fluviale, risalendo lungo la corrente d'un fiume che sgorga da quella fonte di acque di vita e non per via aerea, nel cestello trainato dai grifoni, è presente in questo trattatello e in altri luoghi autonomi. Su di essa il testo s'incentra fino alla metà circa, con descrizioni topiche di un Eden necessariamente «urbanizzato», con mura possenti e notevolmente fortificato, ricalcante il modello del tempio archetipico. Poi, improvvisamente, quell'ambientazione sembra sfumare, lasciando spazio a una favola allegorica basata sull'immagine del piccolissimo occhio-di-pietra pesante più di una massa gigantesca d'oro; ed è su di essa che il testo dell'*Iter* si sviluppa fino alla fine: quando, giusto in clausola, incorporando notizie tratte dall'*Epistula ad Aristotelem*, ingloba il tema della morte per veleno di Alessandro, legato a quello della profezia degli alberi del Sole e della Luna. Va segnalato che nella versione anticofrancese dell'*Iter* inglobata nei *Faits des Romains* (ed. Peckam-La Du 1935, pp. XLIX-LII) e nello stesso *Voyage au Paradis Terrestre* (*ibid.*, pp. 73-90) alla figura di un vecchio Ebreo si sostituisce quella di Aristotele, il sapientissimo maestro di Alessandro, che viene chiamato

(cfr. v. 205 sgg., p. 80 sgg.) a interpretare il prodigio di una piuma (non più di una pietra) che, pur leggerissima, fa sbilanciare la stadera su cui le viene contrapposta una massa d'oro. La presenza di Aristotele si lega a un numero cospicuo di altri testi nei quali il filosofo greco assume il ruolo d'un sapiente di tipo sciamanico o magico-sapienziale: ved. almeno W. Hertz, *Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters*, «Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften» XIX 1892, pp. 1-103. Anche l'autore della versione latina è certamente un ebreo, come lo era l'autore del testo originario: su quattordici manoscritti almeno cinque lo attribuiscono a un *Salomon didascalus Judaeorum* (ma sullo sfondo s'intuisce un probabile richiamo topico al sapientissimo Salomone biblico). Sul testo latino (dal quale traduciamo), edito da A. Hilka e inglobato nell'edizione del *Voyage au Paradis Terrestre* da Peckham-La Du 1935, cfr. anche M. Esposito, «Hermathena» XV 1909, pp. 368-82, I. Lévi, *La légende d'Alexandre dans le Talmud*, «Revue des Études Juives» II 1881, pp. 293-300; R. Hartmann, «Alexander und das Rätselstein aus dem Paradies», in *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 179-85; F. P. Magoun, *The Gests of King Alexander of Macedon*, Cambridge Mass. 1929, pp. 29-30. Dopo l'ed. Hilka se ne trova una (approntata nel 1910-11 circa) a cura di Friedrich Pfister, ora in Pfister 1976, pp. 359-65, quale appendice *D* al suo libro (l'appendice *B* è l'edizione del testo greco dell''Οδοιπορία ἀπὸ 'Εδὲμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν 'Ρωμαίων); ved. inoltre i saggi «Die 'Οδοιπορία ἀπὸ 'Εδὲμ τοῦ παραδείσου und die Legende von Alexanders Zug nach dem Paradies» (1911), pp. 151-9; «Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen» (1954-56), pp. 301-47.

[1] Nella geografia antica e medievale il Paradiso si trova in Oriente, ed è variamente collocato. Da una fonte che in esso sgorga fluiscono quattro fiumi, i cui nomi sono variamente ricordati nella tradizione: si vedano le *Mappae Mundi, Die ältesten Weltkarten* I-VI, hrsg. von K. Miller, Stuttgart 1893-8.

[2] Alessandro sospira molto, nella tradizione medievale. Il suo sospiro rappresenta insieme la nostalgia e il desiderio, la malinconia e la mancanza, l'attesa e la brama.

[3] La necessità strutturale e funzionale di questa prima parte, nella quale prevalgono il fragore e la visualizzazione di ondate gigantesche, si lega all'opposizione rispetto alla seconda parte, nella quale si stenderà un velo di silenzio e di serenità, a partire dall'accostarsi di Alessandro e dei suoi alla città paradisiaca.

[4] Seguono alcune battute nelle quali la delegazione chiede agli abitanti della città il pagamento di un tributo.

[5] Ancora una volta a prevalere è il tema della sfrenatezza di Alessandro nel desiderio di possesso. Lo sforzo di Alessandro di possedere qualsiasi cosa, e tutte le cose, rappresenta senza dubbio la costante ideologico-moralistica alla quale i testi di tipo parenetico affidano il maggior peso di convincimento, per sottoporre a critica la figura dell'eroe eccessivamente ambizioso e bramoso.

[6] Come ogni pietra, anche questa, nella sua straordinaria natura, ha per l'uomo del Medioevo, autore e lettore di *Lapidari*, una *virtus*, una «virtù» che ne costituisce la forza e la ricercatezza insieme.

[7] Dopo la partenza del misterioso donatore della gemma, Alessandro con i suoi riesce a superare una violentissima tempesta con onde gigantesche lungo il fiume, e giunge a Susa, dove ottiene onori e tributi. Si avvicinano quindi al paese degli Ebrei, dove vivono alcuni saggi di straordinaria sapienza: l'avvio del paragrafo rammenta in maniera impressionante l'*incipit* del *Romanzo di Alessandro* nelle redazioni latine interpolate, dove *sapientissimi* sono gli Egiziani, e fra essi sommamente saggio è Nectanebo. Né sfuggira che il nome *Papas*, scelto per il vecchissimo ebreo, a orecchie latine e neolatine suona curiosamente prossimo a *papa*.

[8] Riassumiamo tagliando una parte del dialogo fra Alessandro e il vecchio Ebreo. Riprendiamo dal punto in cui quest'ultimo incomincia a spiegare ad Alessandro la grande virtù della gemma.

[9] Come nelle fiabe, con lo stesso tono favoloso basato sulle tecniche descrittive dell'*enumeratio* e dell'*amplificatio* il numero delle monete aggiunte è dichiarato ad alta voce: in un processo di forte visualizzazione degli oggetti e dei gesti, vediamo aumentare il carico sul piatto contenente l'oro, e abbassarsi sempre, irreparabilmente, l'altro piatto contenente la piccola moneta.

[10] In un intreccio sintattico non semplice da districare per una resa italiana abbastanza fluida, il testo presenta la classica articolazione nei due modi d'accertamento della verità: *per audita* e *per visa*. In sostanza l'esperienza diretta viene dichiarata sufficiente a persuadere, anche a fronte d'una incomprensibilità, e quindi razionale inaccettabilità, di un fenomeno dettagliatamente descritto nelle sue componenti fisico-naturali; l'aggiunta di dati narrativo-esegetici fondati sulla parola, si dice in sostanza, non muterebbe per nulla una dimostrazione in sé incredibile ma da accogliersi di necessità, perché fondata solo sull'evidenza dei fatti.

[11] La scelta di Hilka di porre a testo *iniciaverunt*, a fronte di *iniciaverant* e *iniciaverat* di altri codici, è certo fondata sul principio della *lectio difficilior*: la lezione, peraltro, introduce qualche difficoltà nella concordanza fra le azioni attribuite al vecchio ebreo e un soggetto che, qui d'improvviso al plurale, torna al singolare subito dopo.

[12] Il signore tremendo e potentissimo, definito dai suoi ambasciatori *rex regum* e *invictissimus, cui omnis mundus optemperat, quem*

omnis potestas expavescit (ll. 52-3), è ormai, nelle parole del vecchio ebreo, un «re buono», desideroso di comprendere un'allegoria oscura, aperto all'insegnamento morale sicuramente sotteso a quei gesti e fatti contrari alla logica naturale, più ancora che curioso di ciò che non capisce.

[13] La *quies opaca* di cui godono le anime dei giusti in questo paradiso «di passaggio» verso il definitivo, celeste ed eterno, che si raggiungerà dopo la *resurrectio corporis*, è una situazione doppiamente immobile, di stasi muta e priva di luce. A qualcosa del genere potrebbe venir accostato quello *status* nel quale Dante, con straordinario parallelismo semantico e lessicale, relegherà anime quali Virgilio, che «per lungo silenzio parea fioco» (*Inferno* I 63). Anche lo «sdoppiamento» della figura paradisiaca meriterebbe un'attenta analisi: ma manca tuttora una ricerca complessiva intorno al tema iconologico-letterario del Paradiso nella tradizione letterario-teologica occidentale. Si vedano per ora le opere ricordate nella nota introduttiva. In P.-A. Bernheim-G. Stravridès, *Paradis, Paradis*, Paris 1991 (trad. it. *Paradiso Paradisi*, Torino 1994) in particolare si discute (p. 26 sgg.) la dottrina della resurrezione dei morti, fondamentale nel giudaismo rabbinico e quindi nel cristianesimo in ambito escatologico.

[14] Alla base di questo testo, in un delicato punto d'incrocio fra tradizioni giudaico-rabbiniche e cristiano-escatologiche, sta probabilmente una riflessione intorno all'*Apocalisse*, specie 20,4-6, dove si parla di una *risurrectio prima* dei morti, sui quali *secunda mors non habet potestatem*. Origene, in polemica con i millenaristi quali Cerinto o altri ascetico-spiritualisti, ribadirà la natura schiettamente figurale, allegorica, dei riferimenti contenuti nelle profezie di *Isaia* e dell'*Apocalisse*: cfr. *I Principî di Origene* II 2, a cura di M. Simonetti, Torino 1968, pp. 345-6. Ma già san Paolo (*1 Ep. Cor.* 15,12-4), insisteva sulla resurrezione di Cristo quale *figura* della prossima resurrezione di tutti i morti. La tradizione dogmatica cristiana insiste su tre punti: resurrezione alla fine del mondo, resurrezione di tutti gli uomini, resurrezione degli uomini con il proprio corpo terreno.

[15] Non sfugga che proprio questa formula (*servus servi*) è utilizzata in uno degli *exempla* confluiti nella *Disciplina clericalis* di Pietro di Alfonso (cfr. IV*b* 2, p. 336 sgg.): non a caso all'incirca coevo dell'*Iter ad Paradisum* (intorno alla metà del XII secolo) e legato a sua volta agli ambienti della cultura ebraica rabbinico-talmudica.

[16] Lett.: «non ti sazi per alcuna sufficienza»: si noterà il ricorso alla stessa categoria della *sufficientia* evocata anche in altri testi relativi ad Alessandro, come ad esempio lo scambio epistolare fittizio con il re dei Bragmani Dindimo (cfr. *supra*, p. 330 sgg.), quale correttivo per l'ambizione e la brama sfrenate di Alessandro.

[17] Lett.: «nella promulgazione (comunicazione esplicita, pubblica) di questi richiami è contenuta la somma del prodigio». Si noti

che il richiamo alla categoria di *prodigium*, ripetutamente evocato nell'*Iter ad Paradisum*, permette di escludere che si tratti di ricorso allo strumento magico o all'inganno di un trucco ottico: cfr. C. Bologna, «Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'alto Medioevo», in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi* cit., pp. 253-72, e Id., *Flatus vocis. Antropologia e metafisica della voce*, Bologna 1992, p. 49 sgg.

[18] La *liberalitas*, che in molte fonti è virtù naturale di Alessandro (ved. l'aggettivo *largifluus*, poco dopo), qui viene conquistata al termine di un processo davvero *iniziatico* di perfezionamento interiore, nel quale il vecchio (che non per caso, come s'è detto, nella versione francese «diventa» Aristotele) ha un ruolo magistrale decisivo.

[19] Nella conclusione dell'*Iter ad Paradisum* interferisce l'*Epistula ad Aristotelem*: da essa (oppure da fonte che da quella dipende) deriva il cenno al ritorno a Babilonia, alla profezia degli alberi del Sole e della Luna (cfr. *supra*, p. 404 sgg.), alla morte per avvelenamento.

IVc 4. Gualtiero di Châtillon, *Alessandreide* X 82-107; 168-215

* Il testo è tratto dall'ed. Colker 1978, pp. 256-7 e 260-2.

Natura è protagonista, insieme a Fortuna e ovviamente ad Alessandro, di questo libro X, che si apre nell'evocazione di un conciliabolo degli dèi pre-olimpico, dominato dal Caos e dalla Notte, dalle realtà primigenie che il cristianesimo riplasma nell'immaginario inferico-demoniaco (cfr. nota 1). Pur chiedendo il loro aiuto, Alessandro sfida sia Fortuna, sia Natura (e già Lucano, X 41 sgg., che è sotto gli occhi di Gualtiero mentre compone l'*Alexandreis*, aveva scritto a proposito di lui che *Naturaque solum / hunc potuit finem vesano ponere regi*). L'azione di Alessandro si muove *contro Natura*, giacché trova *nimis angustum terrarum [...] orbem* rispetto all'immensità del suo desiderio e della sua ambizione, e delibera *archanas [...] sui partes aperire [...] / gentibus armatis*, nella certezza di poter sconfiggere le regole universali che armonizzano il fluire del destino (*Alexandreis* X 7-10). Natura, *subito turbata* (v. 10), si riscuote e scende all'Inferno per cercare alleanza a protezione dell'ordine cosmico necessario e insindacabile. Come già nel II, anche in questo libro X dell'*Alexandreis*, dominato dal lamento che Natura muove contro di lui (cfr. F. Pfister, «Die Klage der Natur im Alexanderlied des Walter von Châtillon» [1911], in Pfister 1976, pp. 193-8, anche per i rapporti con il *de planctu Naturae* del coevo Alano di Lille), Alessandro appare il nemico del Cosmo, cioè della Natura e di Dio, in quello straordinario sincretismo di mitologia pagana dedotta dalla letteratura classica e di teolo-

gia cristiana assunta dalla patristica, che sostanzia il grande poema di Gualtiero. L'insistenza sulla svolta cristiano-allegoristica, che sulla base di Gualtiero svilupperà poi lo spagnolo *Libro de Alixandre*, trasformerà l'eroe antico in una funzione teologico-morale, particolarmente esplicita nel trattamento del tema della morte, voluta da Dio e dalla Fortuna e da questi realizzata attraverso lo strumento di vendetta che è il traditore Antipatro, l'avvelenatore di Alessandro (cfr. Cary 1956, pp. 187 sgg., 309 sgg.; I. Michael, *The Treatment of Classical Material in the «Libro de Alexandre»*, Manchester 1970, in particolare pp. 88-175). Il filone moralistico sviluppato anche dagli scrittori legati a quella che George Cary (1956, p. 195 sgg.) definì la «secular conception of Alexander», da Seneca a Giovanni di Salisbury, rilevò nelle due coppie sinonimiche *magnanimitas* e *ambitio*, *fortitudo* e *temeritas*, le basi lessicali di un complesso reticolo semantico che presiede all'interpretazione in chiave etica (e quindi alla condanna) della μεγαλοψυχία d'origine aristotelica: qualità positive in quanto «nobiltà» e «sublimità d'animo», ma anche vizi da punire e indicare a modello negativo come «ambizione» e «vanità».

[1] Si tratta del Caos: l'abisso primordiale, il disordine-spalancamento che precedette l'esistenza di qualsiasi cosa, assimilabile al grande iato sub-tellurico dell'Inferno, quindi a Lucifero-Satana, il signore di quello spazio negativo, non spazio/non-tempo per antonomasia (cfr. anche i *Capitula decimi libri*, vv. 2-3: *Infernum Natura Chaos civesque Iehennae / conquestu monitisque movet*). Già nella tradizione mitografica greca più antica (p. es. Esiodo, *Theog.* 116 sgg.) Caos precede l'esistenza di Gea (la Terra, madre di Urano, il cielo stellato, delle montagne e delle valli, di ponto, il mare deserto colmo di spume) e di Eros (l'Amore, escluso da tutta la generazione di Gea). Da Caos nascono Erebo, il buio privo di luce delle profondità, e Nyx (la Notte), i quali a loro volta generano Etere (la luce celeste) ed Emera (il Giorno).

[2] Il secondo emistichio ricorda Lucano, II 531: *O scelerum ultores melioraque signa secuti.*

[3] Di Lucifero (qui angelo-stella) e della sua caduta dal cielo parlò il profeta Isaia (14,12 sgg.).

[4] Cfr. Lucano, VIII 364: *indomitus bellis et mortis amator.*

[5] Anche qui la fonte è Lucano, X 34 sgg.

[6] Lett.: «dell'altra natura». Il prosieguo del discorso di Lucano, X 295 sgg., è alla base di questo passaggio. Lungo l'intera tradizione cristiana medievale gli antipodi sono identificati con i Beati, e la loro terra con il Paradiso. Nel suo commento all'*Eneide* (VI 532) Servio ricordava la lettera inviata dagli antipodi a noi uomini della parte «giusta» del mondo, che secondo Tiberiano si sarebbe aperta con il classico saluto (dal quale si desume che anche «loro» sono convinti d'essere «dalla parte giusta»!): *Superi inferis salutem.*

[7] Come un mostro, uno dei *serpentes* che nel *Liber monstrorum* appaiono, tratti in parte dall'(apocrifa) *Lettera di Alessandro ad Aristotele*, il Diavolo (*Leviathan* in Gualtiero, X 75, ed. Colker 1978, p. 256; *angelus superbie* nella glossa del Ms. di Erfurt, Amplon. 8° 17 del XIII secolo: cfr. *ibid.*, p. 343; da Gualtiero è detto anche *antiquus*: X 123, p. 258) è il furbissimo e terribile Serpente sul quale esiste un'amplissima letteratura e di cui la Bibbia parla fin dalle prime pagine (*Gen.* 3,1).

[8] Viene qui delineato in sintesi il piano della conquista occidentale, che, proiettata sull'orizzonte archetipico del mitologema-Eracle, permette la «chiusura» del mondo dai confini ancora «aperti».

[9] Ancora l'eco di un passaggio da Lucano, nell'avvio del famoso «sogno di Pompeo» in cui è prospettato il trionfo dell'eroe aiutato da Fortuna (VII 15: *post domitas gentes*) costituisce l'avvio, in identica posizione incipitaria, del verso di Gualtiero. Per il rapporto fra i due personaggi, basato sul celebre *excursus* liviano del IX libro, si veda D.J.C. Richard «Alexandre et Pompée», in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Rome 1974, pp. 653-69.

[10] Anche qui, la splendida metafora dell'*animi sitientis [...] arx* corrisponde a quella «torre mentale» che ha ampia diffusione nella *fisiologia dell'interiorità* elaborata dalla medicina e dalla filosofia medievali (cfr. R. Crespo, *Il casser de la mente*, «Quaderni di semantica» I 1, 1980, pp. 135-41).

[11] In tutto questo brano sulla proiezione del progetto di Alessandro rielaborata da Gualtiero agisce certo il modello di Cesare, con ogni probabilità attraverso la già ricordata *Pharsalia* di Lucano, la cui eco risuona d'altro canto frequentemente nell'intera tramatura dell'episodio: oltre ai luoghi già rammentati si vedano la cadenza iniziale del v. 177 (*gentibus his domitis*) corrispondente, anche per la posizione incipitaria di verso, a VII 15 (*post domitas gentes*); l'intero primo emistichio del v. 188 (cfr. I 306: *in classem cadit omne nemus*, ripreso letteralmente, e in medesima collocazione); il secondo del v. 194 (*totumque subegerit orbem*), derivante dal secondo emistichio di I 285 (*tibi Roma subegerit orbem*). Il programma di Cesare per la conquista dell'Europa centro-settentrionale e orientale e dell'Africa del nord, così come descritto entusiasticamente da Lelio nel suo discorso nel poema di Lucano (I 359 sgg.), sembra ricalcato in questa parte dell'*Alexandreis* di Gualtiero. Cfr. anche nota 12.

[12] S'intende: come, superandole, fece Annibale (anche qui il modello classico sembra prevalere); sulla credibilità di questa traversata, cui si lega l'«invenzione dell'*iter* alpino dell'Ercole-Melkart gaditano» studiata da J. Gagé, cfr. i dati e la bibliografia discussi in P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma d'Augusto*, Milano-Napoli 1953, p. 29.

[13] I *labores* richiamano, ovviamente, le fatiche di Eracle, *avatar* di Alessandro. In IX 515-7, Gualtiero aveva detto che per Alessandro *maximus iste | non satis est orbis*, domandando con sdegnosa formulazione moraleggiante al Macedone, per bocca di Craterus: *quem proponunt sibi finem | vel quem sunt habitura modum?*

[14] Il tema della «pazzia» di Alessandro, che nel progettare la conquista dell'universo viene ingannato dall'irrealizzabilità stessa del suo disegno, è canonico nei moralisti e negli scrittori di carattere teologico del Medioevo, e gode di particolare fortuna, come ha mostrato Cary 1956, pp. 254 sgg., 266 sgg., nell'Inghilterra, Francia e Germania del Tre e Quattrocento.

[15] Dietro questo motto esemplare, di stampo limpidamente parenetico, pare di intuire un'eco precisa di *Ev. Luc.*9, 25: «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina sé stesso?»

[16] *Sufficientia* è la virtù opposta alla bramosia di potere, alla *libido dominandi* che i detrattori del personaggio-Alessandro gli imputano quale massimo vizio. Più ancora della lussuria essa fa perdere l'autocontrollo: quindi «sé stessi». Quale virtù cristiana è l'arte del modesto e pudico accontentarsi, pedagogico modello di opportunità e di convenienza esaltato fin dai primi Padri della Chiesa; a petto di essa la *sublimitas* e la *magnanimitas* di Alessandro non possono essere che condannate come vizi.

[17] Si tratta dei suggerimenti che ad Antipatro, *Macedum prefectus*, ha dato la sua ispiratrice (*meus Antipater*: v. 150) durante il concilio infernale della *tenebrosa cohors*, ai vv. 143-59.

[18] Fortuna è condotta da «un buon vento», Sfortuna da «un vento nefasto».

[19] Letteralmente «patricidi»: ma con ogni probabilità influisce in profondità, sulla scelta del vocabolo, un aspetto fonetico di per sé sganciato dal momento semantico la paronomasia che lega all'appellativo il nome di *Antipater*.

[20] Nella costruzione sintattica dell'avvio, mediato da un'ipotetica dell'irrealtà (*Si fati mutare nequis decreta*), sembra evidente, anche per il riflesso di *superi* del v. 205 (ripreso al v. 213), l'influsso del celebre virgiliano (*Aen.* VII 312): *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*.

[21] La morte per veleno, anziché per spada, non s'addice all'eroe militare che è Alessandro. Sul veleno cfr. Cary 1956, pp. 99 e 283. Nei vv. 211-2 sembra di cogliere un riecheggiamento diretto del famoso *logion*, presto divenuto proverbio, estratto da *Apoc.* 13,10: «colui che deve essere ucciso di spada, di spada sia ucciso».

V 1. *Storia delle battaglie* J^3, parr. 12-3

* Il testo è tratto dall'ed. Bergmeister 1975, pp. 25a-29a (basato sull'ed. di Quilichino da Spoleto, *Historia Alexandri Magni...*, a cura di W. Kirsch, Skopje 1971, p. 263).

Questo interessantissimo episodio contiene la narrazione di due eventi fondamentali nell'economia del *Romanzo di Alessandro*: l'uccisione e quindi la definitiva uscita di scena del personaggio di Nectanebo, e l'agnizione da parte di Alessandro circa la sua vera paternità. Quest'ultimo aspetto si collega poi al tema della divinazione e dell'astrologia, fondamentale nella prima e nell'ultima parte dello stesso *Romanzo*: il quale si avvierà a conclusione con la profezia della morte di Alessandro emessa dagli alberi del Sole e della Luna (ved. p. 404 sgg.). In sostanza ci pare di ravvisare nell'episodio, che conclude di fatto la prima parte del *Romanzo*, dominata da Nectanebo, la trasposizione puntuale di un *exemplum* di antica origine e fortunato nel tempo, per quanto, come spesso avviene nell'ambito del *corpus* di Alessandro, celato sotto diverse spoglie nelle pieghe di narrazioni incongrue rispetto al *Romanzo* stesso. La storia dell'astrologo che, per guardare le stelle e trarne segni relativi al futuro, non sa vedere ciò che sta dinanzi ai suoi piedi, nel presente, e cade in un pozzo (o in una cisterna, o in un fossato), venendo irriso da una servetta tracia (o da un passante, o da altro personaggio di minore importanza), il cui ruolo è essenzialmente di ricondurre alla realtà concreta, mostrandone nella comicità l'incontrovertibile esistenza e incidenza sulle scelte e sulle azioni degli uomini, ha una vicenda lunga e complessa, della quale è qui impossibile restituire se non gli estremi fondamentali, rinviando ad altra sede per un'analisi dettagliata (cfr. C. Bologna, «Alessandro e l'astrologo», in corso di stampa in *Atti del III Colloquio Internazionale «Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi»*, Venezia 10-13 ottobre 1996; si vedano anche O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos*, Leipzig-Berlin 1911; A. Haggerty Krappe, *Tiberius and Thrasyllus*, «American Journal of Philology» XLVIII 1927, pp. 359-66). Essa è contenuta anzitutto nel *corpus* delle favole attribuite a «Esopo» (*Aesopica. A Series of Texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the Literary Tradition that bears his Name*, a cura di B.E. Perry, Urbana 1952, p. 337, *Fabulae graecae* nr. 40, Ἀστρολόγος). Si deve segnalare, inoltre, che fra i *Testimonia* raccolti da Perry (nr. 63, pp. 229-30 = Babrius, II prol., in *Babrius and Phaedrus*, ed. B.E. Perry, London-Cambridge Mass. 1965, pp. 138-41) viene citato un παῖς βασιλέως Ἀλεξάνδρου (che non sarà da identificarsi, come propose Perry, *Babrius* cit., p. XLVIII, con «a petty king of that name appointed by Vespasian in Cilicia», ma piuttosto con lo stesso Alessandro Magno); e in secondo luogo si rile-

verà che fra le *Sententiae* attribuite a Esopo (cfr. *Aesopica* cit., ed. Perry, *Sententia*, nr. 18, p. 252) una è attribuita da un codice ad Alessandro Magno. Né dovrà dimenticarsi che l'originale tradotto da Giulio Valerio viene attribuito dai codici più antichi a un autore che Meyer 1886 propose di identificare con «Aesopus». Infine sembra importante il fatto che Esopo appartiene all'ambiente ionico del VI sec. a.C.: proprio come Talete, quel *protofilosofo* a proposito del quale lo stesso aneddoto venne narrato da Platone nel *Teeteto*, come ha lucidamente visto H. Blumenberg, *Der Sturz des Protophilosophen* (trad. it. *La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura* [*Storia di una ricezione*], Parma 1983). Blumenberg, (che peraltro non conosce il *Romanzo di Alessandro*, né altri luoghi nei quali la storiella rifluisce variamente riplasmata), analizza con grande acutezza la «storia della ricezione dell'aneddoto di Talete», rilevando che «la comicità del professore distratto» segna il «primo apparire del ridicolo», però «non è affatto divertente: è un dolore, un fallimento, ma non casuale e perciò inevitabile» (p. 8). L'aneddoto «registra questo rapporto tra comico e tragico come una sorta di ambiguità che non è riferibile soltanto alla trascendenza dell'idealismo platonico, ma che attiene piuttosto alla trascendenza del teoreta all'interno di quella realtà che è possibile rappresentarsi "politicamente"» (p. 9). Lo *sguardo verso l'alto di Nectanebo* lettore del cielo e del protofilosofo che, speculando sulla pura teoresi, è punito con la caduta e con le risa della servetta tracia, avrà certo più di un rapporto con lo *sguardo verso l'alto di Alessandro* desideroso di conquistare il Cielo, a sua volta punito per la ὕβρις inaccettabile e scaraventato in basso, di nuovo sulla terra. Secondo la bella definizione di Blumenberg, la storia esemplare fa cenno al nesso dialettico fra visibile e ragionevole, fra teoresi e prasseologia: «cecità e caduta mortale, impotenza della vista e limiti della sete di sapere – è la fine di Faust che si annuncia nel destino di Talete» (p. 26). Alessandro, oltretutto, spinge nel fossato, uccidendolo, il «protofilosofo»: variante altamente significativa, giacché alla pura derisione si sostituisce la spinta fatale che provoca la caduta. La stessa variante (non seguita dalla morte, e applicata alla storia canonica di Talete), probabilmente in maniera autonoma, molti secoli più tardi verrà introdotta nello schema aneddotico di Michel de Montaigne (*Essais* II 12: cfr. Blumenberg, *La caduta* cit., p. 44 sgg.). Alessandro uccide, dunque, colui che è in realtà, suo padre. Egli non sa nulla della seduzione notturna di Olimpia a opera di Nectanebo-incubo, né delle apparizioni profetiche di Nectanebo, in veste di dragone, a quello che Alessandro continua a credere il suo vero padre, Filippo. Si viene a creare, in questa maniera, un complesso gioco di piani sfalsati rispetto al principio di verità e al principio di consapevolezza proprio dei singoli personaggi: in un simile orizzonte il lettore «sa già» ciò che Alessandro «scopre» attraverso la confessione di Nectanebo in punto di morte; l'agnizione tra-

sforma Alessandro in parricida, proiettando la vicenda, di per sé immotivata e leggermente grottesca, sul piano della grande tragedia. Non è chi non riconosca, infatti, dietro alla struttura di questo racconto lo schema del delitto edipico, con la variante che la fatale agnizione della paternità di Laio non è contestuale all'omicidio, ma si lega all'incesto (sostituito, nella vicenda di Alessandro, dallo spostamento della colpa sul padre ucciso: si ricordi la possessione notturna di Nectanebo). Né sarà privo di valore che anche Alessandro sia uno scioglitore di enigmi: come Edipo «scioglie» l'enigma della Sfinge, al quale si lega la sua sopravvivenza, così lui «scioglie» metaforicamente, tagliandolo, il nodo irresolubile di Gordio. Il momento del contatto e dell'interpolazione di alcune componenti narrative dall'una all'altra storia è difficilmente individuabile: né, a nostra conoscenza, il dato è stato finora posto in rilievo ed esaminato, come converrà fare in altra sede.

[1] Leone Arciprete, e dietro di lui le redazioni J^1 e J^2, hanno, più ampiamente: *perscrutare et intellege*, «scruta bene nelle tue sfere e cerca di capire».

[2] Riduciamo all'essenziale, qui e altrove, le ripetizioni letterali del discorso diretto, tratto stilistico tipico dell'*amplificatio* operata dai redattori/interpolatori dell'*Historia de preliis* rispetto al testo-base di Leone Arciprete. Olimpia, sapendo bene che il vero padre di Alessandro è proprio il mago Nectanebo, il quale l'ha posseduta nottetempo come *incubus*, teme che la frase di Filippo possa essere un segno della sua improvvisa consapevolezza dell'inganno.

[3] L'etimo di *desiderium* (deverbale da *desiderare*: e cfr. il parallelo *considerare*) riconduce, con splendida trafila linguistica, a *sidus*, *-eris* «costellazione», nel senso primo di «cessare di vedere, constatare (o rimpiangere) l'assenza di qualcosa» (cfr. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1967[4], pp. 623-4; ma cfr. già Festo e Prisciano, ivi citati: *desiderare et considerare a sideribus dici certum est*). È interessante che nel *Romanzo di Alessandro* medievale si faccia uso, proprio in relazione al mago-astrologo Nectanebo, di un termine legato già nel latino classico al lessico della lingua augurale (o a quello della marineria). Letteralmente il testo recita: «separando da essa [*scil.*: la stella] il suo desiderio». Quanto a *solitoque*, di difficile resa, si noterà che l'originale di Leone Arciprete (mal interpretato dai rifacitori dell'*Historia de preliis*) aveva: *Sol itaque*: la redazione J^2, unica vicina all'originale: *Solus itaque*. Però Leone inseriva l'intera frase nel discorso diretto di Nectanebo, facendo dunque di Filippo il soggetto, mentre nelle redazioni interpolate essa si riferisce a Nectanebo stesso.

[4] Nella versione di Leone Arciprete e nelle interpolazioni J^1 e J^2: *fatum* (che s'impone anche per il senso generale, sulla cui base traduciamo).

[5] L'equivoco basato sull'uso di *filius* in senso non proprio si moltiplica nelle battute di Alessandro, che chiama *pater* Nectanebo in alcune versioni interpolate: aumenta così la tensione drammatica, che si scioglierà con la catarsi dell'agnizione finale. È come se Alessandro, mentre impiega il termine *pater*, prefigurasse l'esito del parricidio, ovviamente non rendendosi affatto conto della piega che la storia sta prendendo, anche mentre pone le domande più delicate e sconcertanti. L'unico a conoscere esattamente i significati primario e secondario del dialogo è, ovviamente, Nectanebo, vero protagonista della scena tragicomica. In J^3 cadono alcune parole del giovane, conservate nelle altre due redazioni, che sarebbe piaciuto reinserire, perché, nel sottolineare l'ingenuità apparente del personaggio, aumentano l'effetto di *crescendo* drammatico: *Et quam mortem debes facere, pater, scis?* («E di che morte morrai, padre mio, anche questo lo sai?»). E nella risposta, le stesse interpolazioni J^1 e J^2 pongono ancora una volta in bocca a Nectanebo il fatidico allocutivo: *Fili*, «Figlio mio». In tutto questo fulmineo scambio di battute Alessandro appare davvero, nella filigrana ingenua del romanzo, come un adolescente candido e perverso insieme. L'inganno del destino incomincia così a filtrare nella narrazione, facendosi luce nel gioco allocutivo (*pater... / fili...*) e nella dichiarazione conclusiva di Nectanebo: la quale sembra ricalcare con parodia blasfema la storia sacra, nei numerosi luoghi in cui viene chiesto a Gesù se sia in grado di conoscere anche il proprio destino.

[6] Anche qui rendiamo più estesamente, tenendo conto delle redazioni J^1 e J^2, nelle quali si precisa con puntualità la localizzazione del fossato, che in J^3 resta implicita in quanto precede.

[7] È evidente che il riferimento delle tre costellazioni, o stelle, o pianeti, alle figure mitiche di un semidio (Eracle/Ercole) e di due dèi (Ermes/Mercurio e Zeus/Giove) non è casuale nel momento culminante della vicenda iniziatica del giovane Alessandro, né si lega solo alle particolari caratteristiche celesti dei corpi (cioè alla loro luminosità). È arduo spiegare, anche con il ricorso alla *Tetrabiblos* di Tolomeo o ad altre opere antiche di astronomia e astrologia, l'accenno a Ermes/Mercurius. Più chiara l'evocazione di Eracle/Ercole, che (come s'è detto già *supra*, pp. 649-50) è un antesignano di Alessandro nel suo viaggio di conquista verso Oriente (cfr. A.R. Anderson, *Heracles and his successors*, «Harvard Studies in Classical Philology» XXXIX 1928, pp. 7-58); ed *Eracle* Alessandro chiamerà infatti, per propagare la prosapia semidivina, il figlio natogli da Roxane. Va rammentato infine che durante la sua visita all'oasi di Šiwah in Egitto, Alessandro si autoproclamò figlio di Zeus/Ammone (divinità della quale Nectanebo è sacerdote): e il riferimento al lucore splendente del pianeta Giove (dunque al suo influsso astrale sul destino del giovanetto) potrebbe essere un'allusione a questa parentela mitica di grande peso ideologi-

co e politico, ben nota nell'ambiente alessandrino in cui si generò il *Romanzo* dello pseudo Callistene. La redazione J^3 della *Historia de preliis* da noi scelta esplicita tutti i sottintesi di Leone Arciprete, che rimangono allusioni sotterranee nelle redazioni J^1 e J^2, quanto al rapporto fra i segni stellari e l'avvicinarsi del compimento d'un destino ormai già intuito dallo stesso lettore.

[8] Questo punto della narrazione sviluppa evidentemente il tema topico fissato nell'aneddoto dell'astrologo che cade nel pozzo perché, volendo guardare nelle stelle per leggere il futuro, non riesce a vedere il pericolo che gli si para immediatamente dinanzi. Ma mentre nelle versioni che si sono diffuse autonomamente come racconto o che sono state inserite nelle vite dei filosofi presocratici non v'è traccia d'un esito letale e la «serva tracia» che ride per la stranezza della situazione non è responsabile della caduta, nella forma inserita entro il *Romanzo di Alessandro* è proprio l'eroe (nella cui bocca viene posta la stessa frase pronunciata dalla «serva tracia») l'intenzionale omicida del mago, che non sa ancora essere il suo vero padre. Nella redazione da noi scelta viene chiarito al massimo lo scarto contraddittorio fra l'incoscienza circa il presente e la pretesa di saper decrittare con strumenti magici le cose future. Oltretutto va notato che in J^1 e in J^2 Alessandro chiama Nectanebo *vetule* («vecchiaccio», o anche solo «vecchio mio»), mentre l'*infelix* di J^3 sembra voler attenuare il tono di rimprovero, con l'attribuzione di un ruolo fatale al mago.

[9] Nel termine *supplicium* è probabilmente implicito, per il lettore medievale, un riferimento all'*historiola* sacra del sacrificio di Cristo, tradito e ucciso dai propri figli; Leone Arciprete, conservato alla lettera in J^1 e J^2, ha solo: *Cognitum mihi fuit hoc, quia sic mihi debuit evenire.*

[10] La *pietas* filiale – quella mitico-esemplare, quindi fondativa, di Enea verso Anchise, quella di ogni figlio verso il padre – sigilla l'episodio, cancellando d'improvviso ogni traccia della violenza e del disprezzo che il dialogo ha evidenziato. Un poco più morbido è il passaggio nell'originale di Leone Arciprete, disatteso in brusca *reductio* da tutte e tre le redazioni interpolate: *Ubi cognovit Alexander quia ipse esset pater eius, dubitavit eum relinquere in fovea* («Non appena Alessandro riconobbe che quell'uomo era suo padre, non se la sentì di lasciare il corpo nel fossato»). J^3 ha *caput* per *corpus* di J^1 e J^2 (*eum* di Leone Arciprete).

[11] L'interpolazione J^3 ha due volte *eius*, mentre Leone Arciprete, J^1 e J^2 leggono (correttamente) *in humeris suis.*

[12] Alessandro contesta alla madre la sua *stultitia* come causa prima, originaria, dell'omicidio; che Olimpia fosse connivente con Nectanebo nell'intrigo notturno è attestato da numerose fonti (cfr. Cary 1956, pp. 232 sgg. e 338 sgg.); a questo dunque andrà ricondotta l'accusa di *stultitia*, che più largamente coinvolge il tradimento anche «politico» di Filippo.

V 2. Alexandre de Paris, *Il romanzo di Alessandro* IV 1-40

* La quarta *branche* del *Roman d'Alexandre* è la più corta, forse perché tutto quello che c'era da dire sulle gesta del grande personaggio era stato detto e il capitolo del tradimento, della morte e dei pianti sul suo corpo non richiedeva più spazio (75 lasse in tutto contro 157, 149, 457 per le prime tre rispettivamente). Foulet (ved. Edwards-Foulet 1955) pensa che ci possa essere stato un testo separato, una *Mort Alixandre (MA)* a cui Alexandre de Paris ha fatto ricorso senza troppa abilità. La parte che qui ci interessa è la profezia di morte, che Alessandro insiste per conoscere, rappresentata dall'orribile mostro. La notizia della sua nascita a Babilonia attira l'attenzione di Alessandro, perché egli pensa che tutto quello che di straordinario accade sulla terra lo riguardi da vicino. Anche lui è un *monstrum* e come tale in continua ricerca dei segni del suo destino fuori dall'ordinario. Ma anche lui è umano. Come Cristo nell'orto degli ulivi, ha paura. L'intuizione poetica sembra di Alexandre de Paris. Nella sua fonte, Alessandro, alla notizia della sua morte vicina, fa baldoria insieme ai dodici pari (*menons* – dice loro subito dopo la lettura dell'indovino – *joie e baudor*, *MA* v. 132), in modo meno credibile, dopo aver appena sentito la profezia del loro tradimento. In Alexandre de Paris i segni della sua angoscia sono invece quelli di Cristo, modello di tutte le angosce della morte per tutto il Medioevo. Esempio grandissimo, la morte di Orlando nella *Chanson de Roland*. La descrizione del mostro, da leggere in chiave simbolica, è stata invece molto ridimensionata rispetto alle fonti (pseudo Callistene, III 30; Giulio Valerio, III 54; *Epitome* III 30), anche perché Alexandre de Paris sembra avere perso molte delle chiavi di interpretazione che la giustificavano.

[1] Del tutto fuori posto in questo contesto un esordio primaverile, tipico della lirica e del romanzo cortese, ma in relazione a eventi amorosi. In realtà, rimanda alla notizia pseudo-storica che Alessandro morirà nel mese di maggio, cfr. *Epistula* 214, 13-4.

[2] L'origine del meraviglioso può essere solo Dio, che mostra per segni il senso delle cose, come dirà Dante. L'immagine del mondo come libro è legata al concetto che i segni dell'universo voluto da Dio, come i segni sulla pergamena, *per litteras*, vanno interpretati.

[3] La descrizione del mostro era più dettagliata nella *MA*, che Alexandre de Paris segue, ma con altre fonti, soprattutto l'*Epitome* (cfr. Edwards-Foulet 1955, pp. 1-4 e il testo ricostruito da Foulet sulla base del Ms. A, pp. 27-30 con note al testo). I mostri e le loro vivide descrizioni giungevano al Medioevo oltre che dalle lettere di Alessandro alla madre e ad Aristotele, da Plinio, da Solino, da Isidoro di Siviglia, ma anche dall'*Apocalisse* e dai moltissimi commenti dei Padri della Chiesa come anche da quelle enciclopedie viventi che erano le catte-

drali. Il mostro è paralizzato fino al petto (sarà in Alessandro l'effetto del veleno) e le bestie sono, nella *MA*, un leone, un leopardo, un orso, un drago e poi anche un lupo (cfr. v. 10 dove *lovine* significa, alla lettera, «da lupo»), che rappresentano *des doce pers tota la compagnie* («l'insieme dei dodici pari» che si azzanneranno sulle spoglie di Alessandro, come spiega l'indovino). Alexandre de Paris invece non precisa il numero delle teste né di che bestie si tratta. In realtà nella tradizione il numero di quattro rinviava ai quattro imperi universali esistiti prima di Cristo. Le lotte tra le teste rimandano alle lotte dei diadochi di Alessandro che smembrano il suo impero secondo il disegno divino.

[4] La spia è il siniscalco Sansone nella versione della *MA* ricostruita da Foulet.

[5] Anche il saggio ha un nome, Abiron, nella *MA*.

[6] La spiegazione del mostro rientra nei metodi dell'esegesi biblica studiati da Lubac. L'allegoria è chiara: il capo morto della «cosa» è Alessandro, che è il capo del mondo (questa analogia è esplicita nella *MA*), le teste dei mostri che si sbranano sono i suoi successori avidi di prendersi l'eredità di Alessandro e privi di qualsiasi rispetto per lui e per l'integrità del suo regno. Naturalmente anche questo è un *exemplum* e la dimostrazione del *sic transit gloria mundi* di cui, da Carlo Magno in poi, la nobiltà, francese e non, aveva visto infiniti esempi.

[7] La paura di Alessandro di fronte alla morte è quella di ogni essere umano: pianti e sospiri e un profondo meditare accompagnato dai sudori che sono un preannuncio del terribile sudore della morte. *Epitome* III 30 si limitava a ricordare la *non modica maestitia* indotta in Alessandro dalla profezia. Nella *MA* la reazione è ben più dignitosa, stoica (ma la *MA* usa Alessandro come esempio di grandezza verso un mondo della cavalleria che non è più quello che dovrebbe essere, cfr. Edwards-Foulet 1955, pp. 27-8). Dopo una preghiera al tempio di Giove, Alessandro, conscio che tutti devono morire, dà una grande festa con giullari e giocolieri. *Por tota la merveille c'ont veü li divin / Ne qu'il hunt purparler del rei e de sa fin / Ne porta il lo jor de ren le chef enclin.* («Malgrado la meraviglia che gli indovini hanno visto / E tutto quello che hanno detto del re e della sua morte / Non tenne per niente il capo chino in quella giornata»). La reazione stoica è vicina a quella che racconta Giulio Valerio. Saputa l'interpretazione del mostro, Alessandro esclama: *Pro bone Jupiter quam bona res est ignorantia metuendorum!* («Per l'ottimo Giove, quanto è buona cosa l'ignoranza delle cose temibili!»). Alexandre de Paris traduce la mestizia dell'*Epitome* nella paura cristiana della morte, vissuta persino da Cristo, anche se l'impropria iperbole del v. 39 distrugge il patetico.

V 3. *Lettera di Alessandro ad Aristotele*

* Il testo è tratto dall'ed. Walther Boer 1973, pp. 45,6-52,6.

È fra i più famosi e citati, e di larghissima diffusione anche in testi dal carattere popolare, questo episodio della profezia che due alberi, quello «del Sole» (così detto perché ai primi raggi dell'alba la luce dall'astro sembra dargli la parola, ed esso emette oracoli a chi sia pronto a interrogarlo) e quello «della Luna» (così detto perché la stessa cosa avviene non appena la luna sorge nel cielo notturno), emettono su richiesta di Alessandro perché questi conosca il luogo e l'ora della morte che lo attende al varco al rientro del viaggio mirabile verso i confini orientali della terra. Forse indipendentemente lo inserirono nella trama del viaggio orientale Giulio Valerio (III 24-7, ed. Kübler, pp. 131-5) e, appunto, il redattore dell'*Epistula ad Aristotelem*. In maniera autonoma inserirono riferimenti all'episodio autori come Pietro Comestore, Giraldo Cambrense, Marco Polo, il cosiddetto «John Mandeville», John Lydgate, e gli anonimi *L'Art de Chevalerie* e *L'Ymage dou Monde* (per i riferimenti completi alle singole edizioni cfr. Cary 1956, p. 337 con p. 233 sgg.). In senso più ampio si può rilevare che questo episodio oracolare, che riguarda Alessandro dal punto di vista «soggettivo» (è lui stesso che chiede il responso che concerne la sua morte), va inserito in un contesto più ampio, relativo al ruolo che nella trasmissione/riplasmazione della figura dell'eroe macedone svolge la profezia, in quanto previsione del futuro e quindi alterazione del corretto contesto cronologico (a questo aspetto richiama, nello stesso testo, l'accenno al fato, rappresentato dalle tre Parche): su questo punto è importante il ben documentato saggio di F. Pfister, «Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen» (1954-56), in Pfister 1976, pp. 301-47.

[1] L'*Epistula* utilizza, in questo punto, il vocabolo non frequentissimo *iubar*, «splendore», «fulgore», «raggio». Walther Boer 1973, nella sua edizione, spiega, sulla base di Giulio Valerio III 26 (ed. Kübler, p. 123, 27), l'importanza dell'accenno al tramonto e ai raggi che colpiscono l'albero: *nam arbor solis loquitur sub occasum solis*.

[2] Se interpretiamo bene il riferimento leggermente oscuro, si tratta di strategie belliche «apprese» sulla base di trattati d'arte militare: più antichi non tanto di Alessandro, quanto della composizione della *Lettera* apocrifa.

[3] Questa curiosa, manieristica descrizione dell'inizio dell'evento oracolare, con riferimento letteralmente a una «occupazione» dell'apparato auricolare a opera dei *divina oracula*, è un tipico esempio dello stile anche sofisticato di questa lettera, che a tratti, quando non scivola nella mera elencazione enciclopedistica o teratologica, si apre

a strutture frastiche e stilistiche ricercate: questo episodio, per il suo richiamo alla pratica divinatoria-oracolare, e quindi al mondo della profezia, del tempo futuro, del possibile al di là del limite umano di prevedibilità, sembra particolarmente adatto a dare il via a formule di questo genere.

[4] Ancora una volta la famiglia di Alessandro, anzi la parte femminile di essa, e soprattutto le *sorores carissimae*, entrano quali protagonisti nell'*Epistula*, attraverso la memoria dell'eroe, e come soggetti della sua nostalgia di ritorno in patria.

[5] L'albero del Sole come quello della Luna (per il quale poco più tardi si parlerà di *cornus*: e l'iconografia svilupperà il tema) risponde con voce flebile, perché il sospiro si addice alla lingua profetica, al pari del grido, della voce piena e roboante (cfr. C. Bologna, *Flatus vocis. Antropologia e metafisica della voce* cit., pp. 47 sgg., 109 sgg.). Il dettaglio che risponda *Indico sermone*, poi, dev'essere stato introdotto per sottolineare come nota arcana l'incomprensibilità del responso profetico (che peraltro Alessandro sembra capire al volo). Si noterà che poco più sotto, invece, l'albero che parla toccato dai raggi lunari si esprime *Graece*. La situazione s'invertirà con la terza interrogazione, posta da Alessandro all'albero del Sole. I due alberi, insieme, paiono saldare nella loro capacità profetico-espressiva, Grecia e India, Occidente e Oriente, così come legano la luce diurna del sole e quella notturna della luna.

[6] Il fato è, in latino, *fata*: ossia, almeno in origine e comunque attraverso un incrocio semasiologico di grande interesse, i *tria fata* corrispondenti alle tre Parche, legate direttamente al «filo della vita» e al «taglio della morte», e divenute in seguito «fate»: ossia, appunto, esseri sovrumani capaci di proteggere gli esseri umani, anche prevedendo, ed eventualmente correggendo, il loro futuro. Cfr. G. de Santillana, *Reflections on Men and Ideas*, 1968 (trad. it. *Fato antico e Fato moderno*, Milano 1985, pp. 11-49) e Harf-Lancner 1989, pp. 5-85.

[7] Il verbo *percello* indica proprio lo sbigottimento di chi è percosso da un dolore o da uno spavento eccessivi: il sostantivo *perculsus* (attestato a partire da Tertulliano) equivale allo *choc*; si legano etimologicamente a *cello* la *procella* («tempesta») e anche *clades* («rovina», «sconfitta»), *calamitas*, *incolumis*. Cfr. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, Paris 1967[4], p. 111.

[8] *Ditorica*, attestato dalla prima famiglia dei codici dell'*Epistula*, non compare in alcun altro luogo (cfr. Walther Boer 1973, p. 83); nella sua versione inglese della lettera Lloyd L. Gunderson postilla, fra parentesi, con «Cleitus» (*Alexander's Letter to Aristotele about India*, Meisenheim a. Glan 1980, p. 153); si noti che, fra le altre lezioni, c'è un interessante *Clitonam*, con varianti grafiche.

[9] In questo episodio (anche per il riferimento alla personalità

inattesa del traditore e al pianto degli amici che stanno in cerchio intorno ad Alessandro) sembra infiltrarsi, pur camuffato, un probabile riferimento alla storia sacra (e a ogni modo in tale luce potevano coglierlo i lettori medievali del testo latino, di larghissima diffusione), in particolare all'«autoprofezia» relativa al tradimento, che Gesù emette durante l'«ultima cena» (*Ev. Matth.* 26, 21-6; *Ev. Marc.* 14, 18-21; *Ev. Luc.* 22, 21-3; *Ev. Io.* 13, 21-30). Commenta a ogni modo Walther Boer (p. 84): «rogari potest, num haec verba ad eum rumorem pertineant, secundum quod Alexander ab Aristotele veneno necatus sit (Plutarchus, *Alex.* 77; Arrianus VII 27, 1-2, Plinius, *N.H.* 30, 149); cfr. Boelte in Pauly-Wissowa II 4, 463». Non dovrà sfuggire, nella chiusa dell'episodio, che Alessandro elenca, chiamandoli per nome, i commilitoni che erano con lui durante le profezie: essi sono tredici, con l'aggiunta, però, di un quattordicesimo, il *praefectus praetorii Coracdas*: il parallelismo rispetto al gruppo degli apostoli di Cristo rimane impressionante, nonostante il leggero scarto.

[10] Il dettaglio concernente quest'alimentazione particolare è di straordinario interesse. Infatti, come si spiegherà poco dopo, gli Indiani diventano quasi immortali, e comunque vivono fino a età straordinariamente grandi proprio per l'alimentazione basata sull'incenso e sull'opobalsamo. Di quest'ultimo parla Stazio nelle *Silvae* (III 2, 141) come d'una resina che viene «essudata» da *felices virgae* (*sudare* è il verbo usato); in un epigramma Marziale (XI 8,1) ricorda i *lassa... opobalsama* di «uno straniero scostumato» (*externi drauci*); anche Giovenale, in una *Satira* (2,41), rammenta l'opobalsamo come profumo sofisticato e lussuoso. L'idea che un vitto basato su profumi di questo genere dia lunga vita si lega, evidentemente, proprio all'utilizzazione di resine, balsami, aromi, profumi e olî nella preparazione dei cadaveri (dell'usanza si trovano tracce nelle iscrizioni latine). In qualche modo «imbalsamati interiormente», i corpi degli Indiani sono sentiti eterni o miranti all'eternità, quasi fossero «profumati di santità», cioè di «immortalità». Gli uomini comuni, nutrendosi di carne destinata a putrefarsi, sono condannati alla fame e alla morte, dunque a loro volta alla putrefazione; le divinità, alle quali difatti si sacrificano profumi e vapori, nutrendosi di sostanze superiori e incorruttibili (tali sono anche l'ambrosia e il nettare), sfuggono al destino della corruzione corporea. Anche Orfeo (e dietro di lui i filosofi che all'orfismo si richiamano), scegliendo di nutrirsi solo di alimenti purissimi, quali il miele o i cereali, combatte la sua battaglia contro la contaminazione dei corpi perpetrata dal tempo. Sul rapporto fra imbalsamazione, immortalità, sacrificio, profumo cfr. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972 (trad. it. *I giardini di Adone. La mitologia degli aromi in Grecia*, Torino 1975). Si veda anche il volume curato da M. Detienne e J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio*

in terra greca, Torino 1982, specie M. Detienne, «Pratiche culinarie e spirito di sacrificio», pp. 7-26). In questo senso gli Indiani qui descritti vanno ricondotti a quei Gimnosofisti, a quei Bragmani, a tutte quelle altre popolazioni più o meno fantastiche, a causa della loro alimentazione rigorosa e ascetica, intorno alle quali comunque fantasticano molto i Greci e poi i Romani, e sulla loro scia, attraverso i dati acquisiti con la cultura enciclopedica, gli occidentali del Medioevo.

[11] Sulla morte di Alessandro per veleno e sull'interpretazione dei romanzieri, commentatori e moralisti medievali cfr. Cary 1956, p. 99 e le fonti raccolte a p. 283; cfr. anche pp. 315-7, per la formula *Victor victus* e per il nesso del tema dell'avvelenamento con quello del tradimento.

[12] Nelle primissime battute dell'*Epistula* si parla già di questa *Fasiace* (*in Indiam Fasiacen pervenimus*: ed. Walther Boer 1973, p. 3, 12), regione che si troverebbe in India; Giulio Valerio la chiama *Prasiacam* (III 14, ed. Kübler p. 124,3); i *Prasii* sono una popolazione che vive oltre il Gange (cfr. anche Plinio, *Nat. Hist.* VI 19,68; e VI 20,23 per la regione detta *Prasiane*). Commenta Walther Boer, *loc. cit.*: «Veri simile videtur Epistolae scriptorem pro *Prasiace* scripsisse *Phasiace*, quod nomen ex Argonautarum fabula ei probe notum esse potuit».

[13] Giunto ai confini del mondo, Alessandro teme, tornando indietro, verso la «civiltà» occidentale, di andare a «perdersi» in luoghi «alieni».

V 4. *Canzone di sant'Annone* 121-262

* Nel 1639 Martin Opitz, copiando da una *membrana vetus* (forse conservata a Breslavia), pubblica a Danzica un poemetto sulla vita e i miracoli del vescovo Annone di Colonia (*Incerti Poetae Teutonici Rhythmus de Sancto Annone Coloniensi Archiepiscopo: Das Annolied*, hrsg. von M. Opitz, 1639, Diplomatischer Abdruck, besorgt von W. Buslt, Heidelberg 1946). Nello stesso anno, nel pieno della guerra dei Trent'anni, il poeta slesiano muore di peste e tutte le sue carte vengono date alle fiamme. Un breve escerto del *lied* era già stato edito da Bonaventura Vulcanius, nel *de Literis et Lingua Getarum sive Gothorum*, uscito a Leida nel 1597. Inoltre, fino al XV secolo, a Breslavia era attestata la presenza di un altro testimone, un codice che conteneva pure la parafrasi del *Cantico dei Cantici* di Williram von Ebersberg. Per quanto le due stampe moderne lascino presupporre l'esistenza di almeno due manoscritti medievali, nessuno di essi è giunto fino a noi e le nostre conoscenze si limitano esclusivamente all'edizione di Opitz. Il testo dell'*Annolied* (*Canzone di sant'Annone*, dalla quale qui si traducono le lasse VIII-XVII, secondo l'edizione a cura di M. Roediger, *MGH SS* I, Hannoverae 1895, pp. 118-20) è databile tra il 1077 e il 1081; esso è composto in distici a rima baciata (con ancora grande li-

bertà nella costruzione del verso e nelle rime), suddivisi in quarantanove paragrafi di lunghezza variabile, delle sotto-unità tematiche in sé concluse che, piuttosto che come strofe, qui si preferisce indicare come «lasse» (nell'edizione di Opitz, dove vengono distinte da iniziali stampate in corpo doppio, erano definite *paragraphi*). Fu redatto in un dialetto francone, a Colonia o, più probabilmente, nel monastero di Siegburg, fondato nel 1064 da Annone stesso, il quale vi si era rifugiato alla fine della sua vita. Annone di Steusslingen, nominato arcivescovo di Colonia nel 1056 da Enrico III, fu guida spirituale e politica della città renana e insieme una delle maggiori autorità dell'impero. In frequente conflitto con la curia romana e con l'imperatrice Agnese di Poitou, madre e reggente di Enrico IV durante la sua minore età, finì per essere cacciato da Colonia dal patriziato mercantile della città, riparando a Siegburg (1074), dove morì un anno più tardi. Nel 1183 venne santificato.

Sul modello della coeva storiografia latina dell'ambiente renano-mosellano da cui proviene, il poemetto congiunge la storia religiosa e quella profana, per approdare al suo argomento strettamente agiografico. Gli 878 versi si articolano tematicamente in tre parti: la prima, un sunto di storia sacra che, dalla creazione al peccato originale, attraverso la redenzione fino all'irrompere della sesta età del mondo, giunge sino ad Annone; la seconda, un sunto di storia profana, secondo la teoria dei «quattro regni» derivata dal «sogno di Daniele» (*Dan.* 7,2 sgg.) e dalla sua corrente interpretazione geronimiana. Ai «quattro regni» vengono fatte corrispondere le quattro principali stirpi tedesche degli Svevi, dei Bavari, dei Sassoni e dei Franchi. Attraverso la fondazione di Roma, si racconta la nascita di Colonia. Solo nella terza parte si giunge alla vita e ai presunti miracoli di Annone, anche se ciascuna delle tre sezioni, di fatto, culmina con la menzione del protagonista e del suo arcivescovato.

La fonte principale del testo sarebbe stata una *Vita Annonis*, composta da Reginardo, abate di Siegburg, poco dopo la morte del santo e oggi perduta. Nelle prime due sezioni del poemetto viene utilizzata una gran messe di testi latini e medio-latini, dall'*Eneide* a Lucano, dalla *Consolatio* di Boezio al commento di Girolamo al «sogno di Daniele». La sezione su Alessandro – due lasse che, all'interno dello schizzo della storia profana del mondo, ne riassumono le avventure fantastiche nel deserto dell'India, il viaggio aereo e la perlustrazione degli abissi marini – è influenzata dall'*Historia de preliis* ed è la più antica testimonianza della diffusione di questi motivi nella tradizione letteraria volgare dell'Europa occidentale. Per la prima volta essa, nel racconto dell'avventura sottomarina, ne registra una variante peculiare alla tradizione tedesca: i compagni di Alessandro rimasti sulla barca dalla quale viene inabissata la sfera di cristallo – altrove la regina Roxane, qui i suoi uomini – nel tentativo di affogarlo, gettano in ma-

re le catene che sorreggono il marchingegno sottomarino all'imbarcazione. Alessandro, per salvarsi, versa del sangue: per orrore di questo le acque lo sputeranno sulla terraferma. In altre fonti, assai più articolatamente, si narrerà di come egli avesse portato con sé nelle profondità marine un cane, un gatto e una gallina e, per riemergere dagli abissi, avesse sacrificato quest'ultima: antica e largamente diffusa nelle credenze popolari è, infatti, la convinzione che l'acqua del mare respinga da sé, come fa con gli immondi cadaveri degli annegati, qualsiasi sostanza contaminata e contaminante, in primo luogo il sangue (Seneca, *Nat. quaest.* III 26,7).

[1] Della città di Colonia, sede dell'episcopato di sant'Annone.

[2] Isidoro, *Origines* XVIII 1,1: *Primus bella intulit Ninus, Assyriorum rex. Ipse enim finibus suis nequaquam contentus, humanae societatis foedus irrumpens exercitus ducere, aliena vastare, liberos populos aut trucidare aut subiicere coepit, universamque Asiam usque ad Libyae fines nova servitute perdomuit. Hinc etiam studuit orbis in mutuo sanguine alterna grassari caede* («Nino, il re degli Assiri, fu colui che per primo diede inizio alle guerre. Non pago dei confini del suo regno, violando i patti dell'umano consorzio, alla testa delle sue schiere prese a spogliare le terre altrui e a sterminare o a imporre il proprio giogo ai popoli sovrani. Sottomise così l'intera Asia, fino alla Libia, con una schiavitù sino a quel punto ignota. E quindi si occupò del mondo, per affliggerlo, di strage in strage, nel sangue dei suoi e dei nemici»).

[3] Le iperboliche dimensioni della città in *Ion.* 3,3.

[4] *Ion.* 2,11. Ninive, una delle capitali dell'Assiria, e capitale assira per antonomasia nella coscienza dei Greci, era remotissima dal mare. Sorgeva infatti a est della riva sinistra del Tigri. Ovviamente il nostro poeta doveva avere cognizioni estremamente incerte della geografia del Vicino Oriente. D'altronde l'associazione tra Ninive e la leggenda del profeta si ricava appunto dal *Libro di Giona* (3,1 sgg.), dove, appena liberato dal ventre della balena, egli viene inviato da Jahvè a predicare, in quella città, l'imminenza della sua fine.

[5] Nel testo *merevisch*, traduzione di *cetus* (nella Vulgata). Nel Vangelo di Matteo (12,38-41) l'episodio di Giona nel ventre della balena viene posto in rapporto figurale con la morte del Cristo – «Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» – e il profeta si pone quindi quale *typus* del Messia. Ma non può sfuggire come, in questa seconda sezione dell'*Annolied*, si istituisca un altro parallelismo, fra Giona vomitato dalla balena e Alessandro vomitato dagli abissi.

[6] Ovidio, *Met.* IV 57-8: *ubi dicitur altam | coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem*.

[7] *Gen.* 10,8-12. Nembrot, discendente di Cam, fu «il primo che divenne potente sulla terra». Per mera contiguità testuale nel libro

della *Genesi*, il Medioevo (come in questo passo della *Canzone di sant'Annone*) lo fa partecipe alla costruzione della torre di Babele.

[8] L'etnonimo – di definizione assai incerta e già nell'Antico Testamento generalizzato a designare gli «astrologi», i «maghi», di Babilonia – come si ricava dalla citazione immediatamente successiva della visione di Daniele, indica i «Babilonesi» di Nabucodonosor (cfr. anche vv. 204-5).

[9] *Dan.* 7,1 sgg. (C. Gellinek, *Daniel's Vision of the Four Beasts in the Twelfth-Century German Literature*, «The Germanic Review» XLI 1966, pp. 5-26).

[10] I quattro venti simboleggiano i punti cardinali, a indicare che i fatti adombrati nella visione riguarderanno tutto il mondo.

[11] *Dan.* 7,17.

[12] *Dan.* 7,6: «Mentre stavo guardando, eccone un'altra simile a un leopardo, la quale aveva quattro ali di uccello sul dorso; quella bestia aveva quattro teste e le fu dato il dominio». Le quattro ali e le quattro teste saranno interpretate come allegoria dei diadochi, destinati a portare alla dissoluzione l'impero fondato da Alessandro.

[13] L'identificazione dei quattro re con le monarchie babilonese, persiana, greca e romana è di san Girolamo (*Commentaria in Danielem*, *PL* XXV, col. 529 sgg. Cfr. W. Goetz, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958, p. 367 sgg.).

[14] Come accade nell'episodio delle colonne d'Ercole del *Kyng Alisaunder* medio-inglese, l'eroe raggiunge la fine del mondo (detta, con puntuale corrispondenza lessicale col testo inglese, *werilt einde*). Anche nel nostro caso, le colonne devono essere intese forse come segno liminale – all'Oriente estremo e non all'Occidente odissiaco – tra l'umano e il mondo dei *mirabilia* sovra- e subumani (e, per la possibilità di più strette analogie tra i passi dei due testi, si deve ricordare che il sostantivo *siule*, oltre che *columna, sustentaculum*, in alto tedesco medio può valere anche *statua*). Prima di introdurre il racconto del viaggio negli abissi (che, come si è detto, ha nella *Canzone* un preciso significato sul piano figurale), questa lassa riassume gli episodi salienti della vita romanzesca del *wunderlîch*, il «portentoso» eroe: le avventure nei deserti dell'India, la profezia degli alberi del Sole e della Luna, il viaggio aereo. La *Canzone di sant'Annone* allude alle tappe principali della leggenda profana alla stessa maniera desultoria impiegata per le vicende della storia sacra tratte dall'Antico Testamento. Segno questo di una precocissima diffusione della tradizione risalente a Giulio Valerio e Leone Arciprete nella cultura conventuale tedesca, assai prima dei più antichi volgarizzamenti diretti della materia.

[15] Queste creature – che il testo definisce come *visc*, «pesci» – corrispondono alla rappresentazione delle sirene (originariamente dè-

moni che, come le arpie e altri esseri del corteo di Ecate, sono mezzo donna e mezzo uccello), quale diverrà corrente proprio nell'iconografia medievale. Nel passo in questione, però, Alessandro più che la loro malia, sembra subire l'orrore (*harte vreissam*) per il loro aspetto ancipite.

[16] Questo verso viene citato alla lettera da Ulrich von Etzenbach (*Alexander* 21102).

[17] La seconda sezione dell'*Annolied* si apre con il racconto della confusione delle lingue, per pervenire, attraverso le due lasse dedicate ad Alessandro, alla profezia dell'avvento dell'Anticristo. Una simile contiguità nel testo non è casuale: Nembrot, Alessandro e l'Anticristo si richiamano l'un l'altro per complessi legami tipologici, che verranno espressi tanto nella pavimentazione musiva del duomo di Otranto, quanto nelle *Allegoriae* di Ugo o Riccardo di San Vittore. Così, sul piano della storia profana, Alessandro sta in rapporto da un lato con la coppia Giona-Cristo, dall'altro con quella Nembrot-Anticristo.

[18] Il testo di Daniele non parla di un angelo come interprete del sogno. L'angelo Gabriele spiegherà invece al profeta il senso dell'altra sua visione, quella dell'ariete e del capro (8,1 sgg.). Sempre in questa seconda sezione del *lied*, la lassa XXI recita: «Si legge che costoro [i Sassoni] un tempo fossero / uomini del mirabile Alessandro / quegli che, in dodici anni, tutto il mondo / percorse, sino al limite estremo. / Quando trovò la morte in Babilonia / quattro dei suoi fedeli si divisero il regno, / e ciascuno voleva essere re. / Gli altri andarono errando / e di loro una parte, con la flotta, / alle foci dell'Elba si spinse. / Qui, allora, dimoravano i Turingi: / quelli gli si fecero contro. / Era usanza dei Turingi che i guerrieri / lunghi coltelli usassero, che *sachs* avevan nome, / e con questi gli altri, sleali, durante un parlamento, uccisero i Turingi / che la pace avevano giurato. / Per quelle lame affilate / furono detti "Sassoni"». La medesima leggenda sull'origine del popolo sassone è tramandata nella storia nazionale di Widukind di Corvey (*Res Gestae Saxonicae*, *MHG*, *SS*, ed. P. Hirsch-H.E. Lohmann, Berolini 1935), che conclude la sua opera nel 973 circa.

V 5. Rudolf von Ems, *Alessandro* 9811-32; 15377-622

* Nel libro III dell'*Alessandro* di Rudolf von Ems (ed. Junk 1928-1929, p. 341), in una sezione contrassegnata – dal nome del gran sacerdote del tempio giudaico – con l'acrostico *JADDUS*, dopo il racconto dell'assedio e della distruzione di Tiro, viene descritta la visita di Alessandro a Gerusalemme. Anziché pretendere tributi dalla città, egli si reca al tempio, sacrifica a Dio e offre il suo omaggio ai sacerdoti; Giuseppe Flavio (*Ant. Iud.* XI 8,5) racconta come, in quell'occa-

sione, gli venga mostrato il *Libro di Daniele*. Nei versi di Rudolf è Alessandro stesso a interpretare le allusioni contenute nelle profezie come premonizione dei suoi futuri successi. In questo passo dell'*Alexander*, però, non si riferisce il contenuto della visione, sul quale si tornerà in seguito. Ciò accadrà dopo il racconto di come Dario, sconfitto e agonizzante, nomini Alessandro suo erede, dandogli in sposa la figlia Rôxane (IV 15021-86). La fusione di Greci e Persiani in un unico γένος diventa nel poema strumento per il rafforzamento dinastico; entrambi gli sposi appartengono infatti a quella nobiltà di nascita che, al sommo della scala sociale, unica può accampare pretese di regalità. Con la morte di Dario e la celebrazione delle nozze, il senso della profezia di Daniele si avvera secondo le aspettative di Alessandro. E Rudolf ferma lo svolgimento dell'azione per riferirne il contenuto. Le fonti dalle quali ricava l'argomento per questa lunga digressione (se ne traducono, sempre secondo l'edizione Junk, i vv. 15377-622, pp. 530-8) sono i capitoli 1 e 2 del *Libro di Daniele* e l'*Historia Scholastica* di Pietro Comestore. Il racconto e l'interpretazione del sogno dimenticato di Nabucodonosor costituiscono la prima delle profezie del libro veterotestamentario. Analogamente al sogno delle quattro bestie (*Dan.* 7), esso rappresenta figuralmente la successione dei «quattro regni», dei quali il terzo, lì simboleggiato dal leopardo e qui dal bronzo, è quello di Alessandro.

Rudolf tenta di comporre un'opera che sia meticoloso resoconto storico e, nel *corpus* cortese tedesco, essa rappresenta il solo caso di un testo derivato principalmente da fonti storiografiche latine. Ma il radicale distacco da Curzio Rufo non si limita a intrusioni di altra provenienza. Conformandosi l'*Alexander* all'ispirazione didattica tipica della produzione rudolfiana, la ricerca della veridicità storica e l'adesione ai canoni formali cortesi sono asservite a un'impostazione ideologica rigidamente operante nella narrazione della vita eroica. Il fine del racconto è quello di fornire una *lêre*, una dottrina, che indichi, attraverso l'esemplarità della vicenda del protagonista, il percorso formativo del sovrano ideale. Il conflitto tradizionale tra *virtus*, *fortuna* e *felicitas*, tra arbitrarietà del caso e predestinazione, conflitto risolto da Agostino con la negazione di una *fortuna* indipendente dalla *felicitas* concessa da Dio (*Civ.* IV 18 sgg.), da Boezio con una sua subordinazione alla provvidenza divina, pretende di risolversi attraverso la rappresentazione di una virtù regale, *tugent*, fondata sulla sapienza, *wîsheit*. Ne consegue la *stæte sælde*, la felicità costantemente elargita dalla potenza divina al re provvidenziale: per presupposto ideologico la *fortuna*, perdendo l'instabilità, suo contrassegno più caratteristico, accompagna l'agire dell'eroe, sempre all'apice di una ruota boeziana che si è fatta immobile. Il protagonista e le sue avventure sono il calco di rappresentazione dell'ideale della *sælde*, il contrassegno della grazia effusa sul sovrano. Lo scopo è convertire la storia in

lêre, il mezzo è la *wârheit*, la veridicità dei fatti; ma la narrazione non è veridica per la sua rispondenza alla fattualità storica, ma per la sua convertibilità in dottrina. La staticità del quadro che ne deriva è accettabile perché questo *speculum principis* è indirizzato a un giovane Staufer, a un successore di Federico II, forse Corrado IV, che i contemporanei vedono come «l'ultimo imperatore», compimento definitivo dell'ideale stesso della regalità e definitivo antagonista dell'Anticristo (H.-M. Schaller, «Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen in der Politik des 13. Jahrhunderts», in *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen*, hrsg. von G.G. Wolf, Darmstadt 1982, pp. 418-48). In questo modo la figura del macedone viene sottratta alla bipolarità in cui era stata relegata dall'allegoresi medievale, che ne aveva fatto, di volta in volta, il tipo di Cristo o dell'Anticristo. Ma la storia, fattualità incontrollabile, ruota dal movimento imprevedibile, si è forse presa l'ultima rivincita sulla *lêre* e la *wârheit* di Rudolf, determinando il fallimento del programma ideologico del poema e la necessità di abbandonarlo: se non per la morte dell'autore, esso potrebbe essere stato interrotto deliberatamente. Induce a una simile congettura il singolare silenzio sul suo destinatario. È infatti possibile che fosse stato concepito ad ammaestramento non di Corrado, ma di Enrico, il figlio maggiore di Federico II, inizialmente destinato a succedere al padre. Questi, nel 1234, alleandosi alla bassa nobiltà e ai comuni lombardi insorti, gli si ribellò; sottomesso, fu mandato prigioniero in Calabria dove, nel 1242, morì suicida a Nicastro. È il più grave smacco alle pretese universalistiche della casata, il principio di un tracollo che, attraverso la malasorte che perseguiterà, uno a uno, i successori designati di Federico, condurrà al definitivo tramonto del sogno coltivato nella cerchia dell'ultimo imperatore, lo «stupore del mondo».

[1] Il rito sacrificale nel tempio di Gerusalemme (vv. 9809-10). La testimonianza di Giuseppe non basta al Medioevo occidentale per salvare Alessandro come *anima naturaliter christiana*. Già Agostino (*Civ.* XVIII 45,2) spiega infatti che *Hostias sane Alexander immolavit in Dei templo, non ad eius cultum vera pietate conversurus, sed impia vanitate cum diis eum falsis colendum putans* (*PL* XLI, col. 606).

[2] Nel testo *êwart*, composto con *ê*, «legge avita, consuetudine» e *wart*, «guardiano» (cfr. it. *guardare*, che è imprestito germanico). Il sostantivo *ê* viene quindi impiegato in questo passo a indicare la *tôrâh* giudaica, la Legge divina.

[3] È il libro veterotestamentario del profeta Daniele (Giuseppe Flavio, *Ant. Iud.* XI 8,5).

[4] Nel *Libro di Daniele* l'attribuzione esplicita delle figure allegoriche che vi compaiono ai regni di Persia e di Grecia si ha solo a seguito dell'apparizione dell'ariete e del capro ed è l'arcangelo Gabriele a

svelarne il senso (*Dan.* 8,15 sgg.). Per le altre profezie, invece, una simile identificazione manca. Qui evidentemente Rudolf, oltre che al libro biblico in sé per sé, si riferisce alla sua interpretazione patristica, che individua in ogni profezia l'allusione alla successione dei «quattro regni», identificandoli costantemente con quelli babilonese, persiano, greco e romano.

[5] Nel testo *bîschaft*, propriamente «favola, aneddoto, parabola».

[6] L'episodio del sogno dimenticato e della persecuzione degli indovini in *Dan.* 2,1-13.

[7] Nel testo *witze*, che, nel senso presente nel nostro passo, entra ben presto in concorrenza con *list*. Astratto da *wizzen*, «sapere», *witze* è, in alto tedesco medio, la designazione fondamentale delle facoltà intellettive (il tedesco *Witz*, «motto di spirito», è frutto di una specializzazione semantica che data solo dal XVII secolo). Nel *Parzival* (463, 3), Trevrizent ammonisce il protagonista a guardarsi da quella tabe dell'intelletto (*an den witzen kranc*) che è lo scetticismo dell'empio.

[8] Nel testo *genâde*, «favore, sostegno, aiuto».

[9] L'antefatto, con il racconto della sottomissione di Gerusalemme e la cattura dei giovani ebrei, in *Dan.* 1,1 sgg.

[10] *Dan.* 1,3-6.

[11] *Gesunt von grôzem rôste*: è possibile che qui Rudolf pensi ai «tre giovani nella fornace» (*Dan.* 3). Per aver rifiutato di prostrarsi davanti all'idolo d'oro fatto erigere dal re babilonese, Anania, Mishael e Azaria vengono condannati a essere bruciati in una fornace ardente, donde la potenza divina li trae incolumi, in grazia della loro fede e delle loro preghiere. Questo episodio, che segue a quello che si sta per narrare, costituirà un modello per le leggende dei martiri nell'agiografia cristiana medievale. La vicenda era stata parafrasata in un breve poemetto volgare di sette lasse, tramandato dal Ms. di Vorau dell'*Alexanderlied* di Lamprecht. Poiché, però, *der helle rôst, der starke rôst* è designazione del fuoco infernale, il nostro testo vuol forse alludere alla doppia salvazione dei fanciulli.

[12] *Dan.* 2,14-9.

[13] Nel testo *der sælden rîche*: *sælde* è la «grazia» nella sua accezione più alta di «benedizione divina».

[14] *Sô grôz, sô manecvalt*: questo verso ripete, con variazione minima, il v. 9818, contenuto nell'episodio della visita di Alessandro al tempio di Gerusalemme.

[15] Nel testo *schrift*, generica allusione alle fonti del proprio racconto come fonti scritte.

[16] La descrizione del sogno e la sua interpretazione profetica, ma senza l'identificazione dei regni, in *Dan.* 2,31-45.

[17] In *Dan.* 3 si racconta come Nabucodonosor avesse fatto costruire una statua d'oro e ordinato a tutti i suoi sudditi di venerarla;

non vi si fa però parola del fatto che il simulacro rappresentasse la visione del sogno.

[18] Si tratta forse di un'implicita condanna delle pretese temporali della Chiesa.

VI 1. Alexandre de Paris, *Il Romanzo di Alessandro* I 1948-2070

* La descrizione della tenda è un *topos* del romanzo medievale, dopo il *Roman de Thèbes* che sembra averne dato l'esempio nei testi volgari (cfr. A. Petit, *Le pavillon d'Alexandre dans le Roman d'Alexandre*, «Bien dire et bien apprendre» VI 1988, pp. 77-96, con ricca bibliografia). È anche il luogo privilegiato dell'incontro di *chevalerie* e *clergie* rappresentato dalla tematica della *translatio studii*, il passaggio della cultura dalla Grecia all'Occidente. La tenda di Alessandro mostra nei suoi lati dipinti un riassunto perfetto delle qualità che distinguono il buon regnante, fatte di valore, di sete di conquista e di conoscenza. Ma c'è anche il gusto di una società raffinata che apprezza il lusso e la bellezza. L'interesse per la magnificenza delle tende era aumentato in Occidente dopo i contatti con il mondo arabo e bizantino, le cui tende erano particolarmente ricche e preziose. Qui, al di là della bellezza e della preziosità dei tessuti e degli addobbi (notevole l'aquila, insegna imperiale ma non solo), è interessante la decorazione interna. Sulla sua tenda, Alessandro può ammirare il firmamento e tutta la terra, oltre ai dodici mesi dell'anno e alle ore e ai giorni, motivi dell'arte medievale visibili sulle cattedrali e sulle miniature ma anche affrescati sulle pareti dei castelli. La tenda di Alessandro diventa insieme *imago mundi* e *devisement du monde* (i modelli sono soprattutto Rabano Mauro e Onorio d'Autun) e, attraverso la sua presa di conoscenza del mondo e del passato glorioso, mette in immagini conquiste ancora da venire nel tempo e nello spazio (cfr. F. Suard, «Bien dire et bien apprendre» VII 1989, pp. 77-87 [volume tutto dedicato, come il precedente già citato, al *Roman d'Alexandre*]). La descrizione della tenda avviene sempre prima dell'arrivo di messaggeri del nemico, qui i messaggeri di Dario con i loro doni beffardi, come pezzo di bravura ma anche, in questo caso, come annuncio figurato del destino di *kosmokrator* che attende Alessandro. La tenda è quadrata, a indicare le quattro parti dell'universo su cui si estenderà il suo dominio e tesa verso l'alto, con il simbolo dell'aquila, a unificare cielo e terra. A Babilonia, Alessandro sarà incoronato re delle quattro parti del mondo e al cielo salirà in un'apoteosi che è la più rappresentata nella sua ricca iconografia. A ogni soggetto artistico Alexandre de Paris fa seguire il commento di Alessandro, sempre teso a superare

i limiti che il mondo e i grandi del passato gli pongono di fronte. Dio ha creato un mondo troppo piccolo per lui. Alessandro legge nelle immagini come gli uomini del suo tempo e attraverso le immagini il suo destino diventa leggibile. Nuovo Ercole, suo primo modello, ma anche nuovo vendicatore, per Alessandro Troia rappresenta, in modo originale, non il punto di riferimento per la fondazione di una dinastia, come era stata per i Carolingi e per i Plantageneti, non a caso entrambi usurpatori in terra altrui, ma esempio di giusta distruzione e rovina, che Alessandro intende imitare per punire Dario, che osa chiedergli tributi. L'episodio descrittivo della tenda è la proiezione delle ambizioni del giovane Alessandro e il modo scelto dall'autore, mediante una serie di ἐκφράσις, sfida letteraria sempre notevole, per far sapere al suo pubblico quali sono i modelli che Alessandro è pronto a seguire e a superare. La scena si svolge nella città di Filippo, dopo il violento intervento di Alessandro per impedire al padre di ripudiare Olimpia e sposare Cleopatra, prima di ricevere i doni insultanti di Dario. Fuori dalle mura della città hanno fatto tendere i padiglioni e la bellissima tenda di Alessandro.

[1] Il carbonchio è per tutto il Medioevo la pietra preziosa per eccellenza, lodata per la sua luce. Carbonchio e topazio e oro e argento e tela particolarmente raffinata, di diversi colori e senza cuciture. Sui dettagli della descrizione della tenda di Alessandro cfr. Petit, *Le pavillon* cit. e la ricca bibliografia su questo motivo topico del romanzo medievale.

[2] La tenda cubica che rimanda, come la Ka'ba della Mecca, ai quattro punti cardinali, è un simbolo del rapporto che l'eroe ha con l'universo. Si innalza verso il cielo e racchiude al suo interno il cosmo, spazio e tempo. La tenda è anche tempio sacro, arca di Gerusalemme, ma contemporaneamente mausoleo e tomba, simbolo insieme di vita e di morte (cfr. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1987, p. 66 sgg.).

[3] Chi è la regina? La moglie di Salomone inganna il re (sempre inserito negli elenchi degli amanti sottomessi da amore nonostante le loro virtù), facendosi passare per morta per raggiungere il suo amante, ma non ci risulta che sapesse ricavare stoffe meravigliose dalla salamandra.

[4] Siamo in piena magia. La vetrata impedisce di entrare ai traditori, uomini e donne. Peccato che Alessandro non ne avesse a disposizione una consimile il giorno in cui fu avvelenato dai suoi. Non è facile immaginare come era fatta questa porta magica, capace di gettare fumo e vapori e montata su un cardine di così grande valore. La salamandra, poiché vive nel fuoco, lo può anche spegnere e rendere le stoffe incombustibili così come il serpente velenoso la cui pelle difende dagli avvelenatori. Sono le storie favolose che raccontano i bestia-

ri, ma anche tutta la letteratura sulle «meraviglie», come per esempio, oltre ai testi legati al nome di Alessandro, la lettera del prete Gianni nelle sue varie versioni (cfr. ed. a cura di G. Zaganelli, Parma 1990). Nel diffusissimo *Secretum secretorum*, mille volte tradotto, Aristotele mette in guardia Alessandro da una regina indiana che gli avrebbe mandato, fra molti splendidi regali, una bellissima fanciulla nutrita col veleno per ucciderlo. Se Alessandro si fosse lasciato tentare ne sarebbe morto. L'episodio è raccontato anche nei *Gesta Romanorum*.

[5] La lunga descrizione dell'aquila non sembra fatta solo per il gusto di cimentarsi con uno dei luoghi del testo dove più rigide sono le regole, quindi più alto il valore del poeta (cfr. M. Liborio, «Problemi teorici della descrizione», in *Le forme del romanzo medievale. La descrizione*, Napoli 1991); l'aquila d'oro imperiale stava davvero in cima alle tende dell'imperatore e, nel corso del tempo, di molti altri potenti. L'aquila d'oro era l'insegna dell'esercito persiano, secondo Senofonte; ma era anche, in oro e con vari smalti e diverse posizioni, uccello araldico per eccellenza. In B come in G la regina si chiama Elisabel o Ysabel. Dovremmo immaginare una regina Isabella tra i committenti di Alexandre de Bernai o de Paris? Isabelle de Hainaut era la regina di Filippo Augusto, che potrebbe essere il committente del rifacimento di Alexandre de Paris, nettamente a favore della Francia e dei Francesi (cfr. M. Gosman, *La gènese du Roman d'Alexandre: quelques aspects*, «Bien dire et bien aprendre» VI 1988, pp. 22-44). Sembra più prudente attenersi al rimando a Salomone, ma la regina che ha ingannato Salomone facendone il tipo del marito tradito non ha nome nella tradizione, anche se nel Ms. B si chiama Eleniçon (cfr. Foulet 1949, p. 330).

[6] Il sangue di bue era usato per impastare il cemento (cfr. *Eneas*, v. 7656 e *Roman de Troie*, v. 23064). Qui non sembra esserci cemento, ma i segreti artigianali del Medioevo sono ancora poco studiati.

[7] Questo pesciolino particolarmente possente nonostante le sue dimensioni è descritto da Isidoro, *Etymologiae* XII 6,34 da cui sembra riprendere le notizie Alexandre: *Echenais, parvus et semipedalis pisciculus, nomen sumpsit quod navem adhaerendo retineat. Ruant licet venti, saeviant procellae, navis tamen quasi radicata in mari stare videtur nec moveri, non retinendo, sed tantum adherendo* («Il pesce remora [in francese anche *eschinnés* poi *échénéide* perché la ventosa è sulla schiena], piccolo e semipedale pescetto, si chiama così perché trattiene le navi aderendovi. Per quanto soffino i venti, infurino le tempeste, la nave come avesse radici nel mare sta ferma e non si muove, non perché viene trattenuta, ma solo per la forza del suo aderire»). La leggenda diceva che Antonio avesse perso la battaglia di Azio per colpa di questi pesci, che in gran numero si erano attaccati con le loro ventose agli scafi delle sue navi, immobilizzandole e offrendole facile preda al nemico.

[8] Cicli dei mesi, ore del giorno, rappresentazioni dei pianeti e dei segni dello zodiaco sono comuni in sculture, affreschi, miniature (cfr. E. Mâle, *L'art religieux au XIIIè siècle en France*, Paris 1898, pp. 90-102). Più rara la rappresentazione dell'Anno in maestà, come quello che si vede nel mosaico del coro della cattedrale d'Aosta. L'Anno, che ha l'aspetto di un ricco signore vestito di stoffe multicolori, seduto in trono, ha nella destra il Sole e nella sinistra la Luna. Alexandre de Paris ne aveva un esempio sotto gli occhi o descriveva da descrizioni? Secondo Petit, la fonte sarebbe la tapezzeria della contessa Adele di Baudri de Bourgueil (ed. Ph. Abrahams, Paris 1926), con descrizioni identiche, passate però attraverso il modello del *Roman de Thèbes*. È interessante notare che ogni dipinto, o arazzo, ha scritto la spiegazione di quello che rappresenta, secondo un'abitudine che troviamo, per fare solo l'esempio più celebre, nella tapezzeria di Bayeux. Cfr. E. Baumgartner, «Peinture et écriture: la description de la tente dans les romans antiques au XIIe siècle», in *Mélanges Spiewok*, Université de Picardie 1988, pp. 3-11. È la descrizione del tempo, di cui Alessandro non può impadronirsi, perché gli manca la proiezione sul futuro cristiano che ha invece Enea, fondatore di Roma, città di Dio e della sua Chiesa.

[9] Sono i filosofi che danno nome alle cose del mondo, il rimando è certamente ad Aristotele. I tre continenti e il mappamondo sono la rappresentazione di tutto quello che esiste e che Dio ha creato, troppo poco per la sete di conquista di Alessandro. La fonte è forse in Giovenale 10,168-9 che, naturalmente, parla in senso ironico di un giovane arrogante a cui «un mondo solo non basta proprio», *unus non sufficit orbis* e che *aestuat infelix angusto limite mundi* «infelice, ribolle di rabbia per l'angusto limite del mondo». Il concetto torna più volte nel *Roman* ed è un po' la cifra della *hybris* di Alessandro, della sua *demesure*.

[10] L'abilità descrittiva di Alexandre de Paris sta in questo caso nell'aver inserito nel quadro Alessandro che guarda e che commenta, rendendo le descrizioni della tenda pertinenti alla descrizione del carattere e delle ambizioni del giovane eroe. Le lasse sono strutturate sullo stesso modello: 1. Descrizione della decorazione di una parte della tenda; 2. Alessandro che osserva e riflette; 3. Commento di Alessandro che proietta nel suo futuro i modelli del mondo e del passato.

[11] Ercole non è certo casuale. Alessandro si diceva suo discendente per parte di padre, a lui consacra altari, e anche a Tiro chiede di potersi recare a sacrificare al dio, cosa che gli è rifiutata dagli ambasciatori. L'immagine di Ercole gli appare allora in sogno – così racconta ai soldati per rincuorarli – tendendogli la destra e guidandolo nella città che gli resiste: a Ercole consacrerà doni prima di partire contro Dario. Ercole è il dio che Alessandro vuole emulare e superare andando oltre i limiti da lui fissati.

[12] Giunone, gelosa di Alcmena e dei suoi amori con Giove, da cui nasce Ercole, manda i serpenti per uccidere il fanciullo e vendicarsi della madre. Forse il serpente che Alessandro vede intorno al suo letto nel sogno profetico ricorda anche questo episodio. Ercole uccide i serpenti con la sua straordinaria forza.

[13] Qui Ercole diventa Atlante, confusione che non sembra riguardare Alessandro, che solo con Ercole si misura. Secondo Foulet 1949 è un'interpolazione, ma nella complessa mitologia che riguarda Eracle, Apollodoro, II 5,11 racconta dell'aiuto da Ercole dato ad Atlante, sostenendo il cielo al suo posto per mandarlo a raccogliere i pomi delle Esperidi, e dell'inganno con cui gli riconsegna il cielo condannandolo a portarlo per sempre. È l'Ercole portatore di stelle (*stelliger*) di uno scolio di Servio.

[14] È un inedito riassunto delle vicende di Elena e Paride e della guerra di Troia. Certo, il riferimento al *Roman de Troie* è evidente, ma qui, per una volta, la punizione dei Troiani sembra giusta, e Dario e la sua capitale saranno puniti allo stesso modo. Alessandro non può non prendere le parti dei Greci, considerandosi greco egli stesso: ma c'è forse una ragione più attuale per Alexandre de Paris di opporre ai Troiani colpevoli del ratto di Elena la vittoria dei Greci perché sono nel giusto. Discendenti dei Troiani erano non solo Enea fondatore di Roma ma anche, dopo l'operazione di *translatio studii et imperii*, i Plantageneti, conquistatori della Brittania, colonia fondata da Bruto nipote di Enea, secondo la fantasiosa genealogia di Goffredo di Monmouth. Protesilao è il primo dei Greci ucciso da Ettore e citarlo dimostra la partigianeria di Alessandro e di Alexandre de Paris e dei suoi protettori in favore dei Greci. La morte di Protesilao è raccontata naturalmente anche nel *Roman de Troie*.

[15] È un'accusa gravissima, che torna costantemente come spauracchio per il saggio re in tutti i vari insegnamenti. Il terrore è che i re accettino i consigli dei *parvenus* invece di quelli dei loro consiglieri più nobili e saggi o, nel peggiore dei casi, che innalzino al rango di cavalieri i servi che lavorano in cucina. Anche Aristotele invita Alessandro a non circondarsi di persone indegne e il tema torna costantemente nell'epica, anche rovesciato, come con il personaggio di Rainouart nella *Chanson de Guillaume*.

VI 2. *Le gesta dei Romani*, appendice 184

* Il testo è tratto da: *Gesta Romanorum*, ed. H. Oesterley, Berlin 1872, pp. 589-90.

I *Gesta Romanorum* sono una fortunata collezione di storie esemplari raccolte probabilmente nel XIII secolo in Germania, notevol-

mente diversa, quanto al tipo di applicazione del principio allegoristico alle brevi narrazioni offerte, rispetto alle altre raccolte di *exempla* morali. Anche gli esempi relativi ad Alessandro sono di varia natura, e non permettono, nell'insieme, di delineare un punto di vista coerente dei redattori nei confronti del personaggio: talvolta (come nel caso che presentiamo) egli è interpretato «come» Dio o Gesù Cristo, talaltra come diavolo. Molte delle storie narrate nei *Gesta Romanorum* provengono da fonti orientali: ed è a causa della «predominantly Oriental Nature of the Alexander Material» che il libro è così ricco di *exempla* concernenti l'eroe. Un uso allegorico simile a quello di quest'episodio dei *Gesta Romanorum* è presente, come segnalò Cary 1956, pp. 45, 303, nella cosiddetta *Epitome di Praga* (tràdita da un solo Ms. del XIV secolo), derivata da un codice della *Historia de preliis*, redazione J^2, che ha soprattutto un interesse di tipo etico-esemplare nella sua interpretazione delle gesta di Alessandro; cfr. F.P. Magoun, *The Prague Epitome of the «Historia de preliis Alexandri Magni» (Recension J^2)*, «Harvard Studies and Notes in Philology and Literature» XVI 1934, pp. 119-44 (in particolare 129-30). Sulla tradizione del testo cfr. anche *Die Gesta Romanorum nach der Innsbrucker Handschrift vom Jahre 1342 und vier Münchener Handschriften* I-II, hrsg. von W. Dick, Leipzig 1890.

[1] Si tratta di una storia narrata da Valerio Massimo III 3, *de patientia*, *Ext.* 1 (riferita nei *Gesta Romanorum* in maniera sintetica, ma con rispetto assoluto, quasi letterale, del testo; cfr. ed. a cura di C. Kempf, Leipzig 1888, p. 131, 1-15). Circa l'«usanza antica» dei Macedoni di affidare i loro giovani al re perché li addestrasse, cfr. anche Curzio Rufo VIII 6.

[2] *Reduccio* è, alla lettera, «il ricondurre, ristabilire», «il trarre indietro» (corrispondente al greco ἀναγωγή): si tratta dell'attività esegetica che «riconduce» al suo pieno valore allegorico la narrazione appena abbozzata, a modo di *exemplum* etico.

[3] È proprio il latino *per*, che indica nel contempo la funzione di agente e il percorso della mediazione, che la figura dell'allegoria, qui supremamente evocata, esprime nella forma dell'«attraversamento»: il personaggio-Alessandro *diviene* Cristo *attraversando* lo spazio culturale che lega ma distanzia la cultura del IV secolo a.C. propria dell'Alessandro «storico», quella, già cristianizzata, del III d.C. che vede organizzarsi il romanzo dello pseudo Callistene e quella del XIII secolo, l'età dei *Gesta Romanorum*.

[4] Il verbo *vincere*, impiegato in entrambi i casi, per Alessandro e poi per Cristo (e sempre al passato, giacché l'opera della conquista, ormai compiuta nella storia, proietta sul presente la sua ombra) rappresenta il necessario *trait d'union* fra i due personaggi, della storia pagana e di quella sacra. Leone Arciprete, allorché dovrà presentare ai lettori occidentali la sua versione latina del *Romanzo* greco dello

pseudo Callistene, partirà proprio dai *certamina* e dalle *victoriae* di Alessandro e degli altri eroi, per il loro valore emblematico di punti di forza dello scontro/scarto ideologico fra le due civiltà: le guerre, le battaglie e le vittorie mondane «fanno cenno» anch'esse, per allegoria, alle guerre, battaglie e vittorie che la *psicomachia* cristiana, da Prudenzio in poi, plasma in funzione etica e parenetica, per parlare dei conflitti che l'uomo deve accettare, impostare e vincere nel teatro interiore che si chiama ormai *anima*.

[5] L'identificazione di Alessandro con Cristo, che in questo punto raggiunge il massimo della forza e dell'efficacia, è tanto approfondita da coinvolgere l'idea stessa del sacrificio della croce per la salvezza dell'umanità, esposta in un'allegoria non particolarmente perspicua, e basata comunque su un parallelismo inconsueto, qual è quello che concerne il carbone acceso caduto sul braccio del giovane e l'ustione che ne consegue. Quest'allegoria è fondata comunque sulla figura di Cristo vincitore, dominatore e trionfatore, che a sua volta si riplasma sullo schema ideologico-figurale dell'imperatore romano.

[6] *Ev. Io.* 16,33.

[7] *Ps.* 4,6.

[8] *Ps.* 16,8.

[9] Ormai l'identificazione è perfetta, e l'*id est* porta le due figure e i due personaggi al punto della totale coincidenza. L'*id est*, il *cioè*, costituisce la *funzione*, proprio nel senso logico-matematico, attraverso cui la coincidenza viene ottenuta, e i due personaggi si sovrappongono, quasi fossero trasparenti l'uno all'altro: Alessandro è ormai «diventato» Cristo, parlare di lui «vuol dire» parlare di Cristo, giacché le sue gesta «significano» per traslazione allegorica le azioni narrate dalla storia sacra a proposito di Cristo. Leggere le storie di Alessandro, a questo punto, «equivale» a leggere quelle di Cristo: occorre solo apprendere il perfetto meccanismo della cifrazione e della decodifica, e applicarlo su quelle narrazioni che si prestano all'operazione perché, lungo i secoli, sono state «riempite» di sensi multipli. In tal modo, ampliato il processo su tutta la storia pagana, l'intera storia coinciderà con la storia sacra, e tutti gli eroi antichi saranno divenuti figure di Cristo: di questa traslazione totalizzante Alessandro è modello primo, ricco e forte quanto nessun altro mai.

[10] A fronte di Alessandro, «dominatore dominato» dai propri vizi e da infinite umane debolezze che infine lo vincono, Cristo è «dominatore del mondo» *verus*, reale, capace di incidere sui ritmi e sulla logica che in esso vigono. Formule quali *Domine dominator nostre* (*Ps.* 8,2 e 10), *Dominator Domine Deus misericors et clemens* (*Ex.* 34,6), *agnu[s] dominator terrae* (*Is.* 16,1), *Dominator universae* (o *omnis*) *terrae* (*Zach.* 4,14 e 6,5) e simili sono frequenti nell'Antico Testamento.

[11] Si tratta, ovviamente, della *corona* della vita eterna. Va notato (anche se difficilmente la cosa sarà stata nota all'autore dei *Gesta Ro-*

manorum) che proprio ad Alessandro Magno risale l'introduzione in Occidente, su modello persiano (ma forse con precedenti greci), della corona quale contrassegno e simbolo regale; l'incoronazione di spine di Cristo, in questa luce, sembra il rispecchiamento in negativo di un rito di investitura di tipo ellenistico. La formula *corona vitae* ricorre almeno in *Ep. Iac.* 1,12: *quia cum probatus fuerit accipiet coronam vitae* e in *Apoc.* 2,10: *esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae.*

VI 3. Francesco Petrarca, *Rerum Vulgarium Fragmenta* 187

* Il testo è tratto da F. Petrarca, *Canzoniere*, a cura di G. Contini, Torino 1964, 1992[2], p. 243.

Inseriamo in questa sezione un'*ombra* celeste di Alessandro, forse la più famosa di tutto il Medioevo, che pone in diretto contatto i due grandi personaggi, l'eroe omerico di pura fantasia e l'eroe storico che la fama e il successo hanno trasformato a sua volta in figura mitica. Eppure proprio la delusione di Alessandro di fronte all'immortalità che Achille ha ottenuto divenendo famoso grazie alle parole di Omero; proprio il suo sospirare malinconico di fronte all'ineluttabilità e all'irreparabilità della morte, il cui scempio solo la parola poetica riesce a frenare e a ritardare, stanno al centro della lirica, e ne rappresentano l'aspetto più affascinante. Quel sospiro l'abbiamo già udito, in questo libro che della gloria di Alessandro desidera ricostruire la scheggiata vicenda: risuona, con formula quasi immutata (*Felicem te, iuvenis, qui tanto frueris precone meritorum!*»), fra gli svaghi di corte descritti da Walter Map due secoli prima di Petrarca (cfr. *supra*, pp. 25-8). Il lettore, «al di qua» della barriera storica, colmata dalla scrittura che nei secoli ha creato un ponte fra evento e immaginazione, fra dato storico e rielaborazione mitografica, sa bene che il *sospiro* di Alessandro è assurdo, poiché la fama dell'imperatore ha certo sopravanzato quella del personaggio letterario a cui egli si ispirò, e che invidiò. Da qui nasce un effetto leggermente ironico, quasi comico, di assurdità e di vanità, di leggerezza umorale e di sottile tristezza, evanescente. Il personaggio-Alessandro soffre d'un male acuto dell'anima: ambisce a conquistare, oltre al mondo, anche la morte, l'amore, il tempo, l'eternità, la fama (non a caso titoli di alcuni dei *Trionfi* petrarcheschi!); sente la mancanza d'una voce poetica capace di rendere eterna la sua gloria, e per questo guarda con malinconica invidia alla tomba d'Achille, che insieme ne decreta la morte e l'eternità. A lui si vorrebbe rispondere con le parole stesse che Agostino, nel *Secretum*, rivolge al Petrarca: «Tu sei tormentato da quel flagello distruttivo che i moderni chiamano *acedia*, ma gli antichi chiamavano *aegritudo*»; cfr. R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Melencholia*

I (*Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*), London s.d. [trad. it. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983, p. 235, nota 18). L'ironia risiede nel fatto che proprio Alessandro è personaggio della lirica di Petrarca, mentre Achille ne è solo proiezione, sogno, *ombra*. Il personaggio-Alessandro sospira desideroso di fama nel sonetto, il luogo stesso che quella fama decreta ed esalta: il poeta, con lode implicita e subliminale, innalza sé stesso, fa l'autoapologia, e quando finge di umiliarsi, come Alessandro, è allora che si eleva, che si dichiara ultimo d'una serie illustre di cantori, che a ritroso si possono far risalire, lungo il percorso della fama e della gloria, da Virgilio a Omero a Orfeo. Ved. Cary 1956, p. 108 sgg.; alle pp. 289-90 Cary ha raccolto i riferimenti alle principali fonti medievali sul tema.

[1] Si noti che l'associazione di Alessandro e la sua ombra-Achille (ombra, a vero dire, proiettata *à rebours* sulla storia mitografica delle origini greche) durerà nel tempo, favorita dal modello encomiastico cortigiano. Georges Chastelain, il poeta di corte di Filippo il Buono, otterrà successo con *Les Epitaphes de Hector et Achilles, avec le jugement d'Alexandre le Grand*; in una sua poesia il Duca viene definito *Second Hector et dernier Alexandre* (cfr. Cary 1956, pp. 229-30). Un meccanismo proiettivo non dissimile fa sì che nei cicli letterari e pittorici dei Nove Prodi (ad esempio in quello dipinto nella sala del Castello della Manta, presso Saluzzo) Alessandro venga inserito nella sequenza dei personaggi che, come anelli di una catena, «legano» passato e presente, e si fanno modelli per il futuro.

[2] Evidentemente l'allusione è a Omero.

[3] L'idea, passata in proverbio, che la sorte sia plasmata dagli individui con la forza della loro volontà (*fabrum esse suae quemque fortunae*), e che *audentes Fortuna iuvat*, si alterna dialetticamente all'altra che il fato sia già prescritto e fisso, non mutabile.

[4] Ovviamente: Virgilio.

[5] Cioè: a Laura, una donna di tale valore che sarebbe stata degna d'esser cantata perfino dal poeta mitico Orfeo, da Omero o da Virgilio, lo stesso Petrarca è stato destinato come cantore dal fato, in questo solo colpevole e ingiusto, giacché, per quanto Petrarca adori il bel nome di Laura, la sua scarsa perizia poetica finisce, cantandone le lodi, per diminuirle anziché aumentarle. Si tratta d'una classica formula che Curtius 1992 (pp. 453-9) chiama di *Selbstverkleinerung*, «autodiminuzione».

VI 4. Gui de Cambrai, *Alessandro vendicato* 31-50

* Gui de Cambrai scrive alla fine del XII secolo, quando ancora Carlo Magno è l'eroe mitico per eccellenza, il modello del grande re

imperatore che domina con la sua figura l'epica romanza. Nel testo di Gui de Cambrai, autore piccardo, forse in rapporto con l'importante monastero di Arrouaise nell'Artois e legato ai conti Raoul e Simon di Clermont – cui l'opera è dedicata – (cfr. B. Edwards, ed. by, Princeton 1928 [Elliot Monographs 23; rist. New York 1965] e *The Authorship of the Vengement Alixandre and of the Venjance Alixandre*, ed. by E.C. Armstrong, Princeton 1926 [Elliot Monographs 19; rist. New York 1965]), la presenza dell'epica è così forte che non solo assedio, battaglia campale e duelli singolari, a cui si riduce la lotta tra i dodici pari di Alessandro e i due «servi» Antipatro e Divinuspater suoi assassini, sono costruiti sui temi e sui motivi delle *chansons de geste*, ma i nomi di luogo o di persona (tranne quelli obbligati dalla storia) sono nomi che rimandano – con qualche allusione voluta? – a territori francesi: le spade e i cavalli sono guasconi, i castelli si chiamano Aigremors e Roche Pendant e i cavalli Bauçant e Blanchart e Bruievent. Anche i nemici, gli odiati complici dei traditori di Alessandro, assumono facilmente nomi e titoli saraceni. La vendetta per la morte di Alessandro, senza la quale il *Roman* non si poteva dire conchiuso (nei Mss. il testo di Gui de Cambrai e quello di Jean le Nevelon si disputano l'onore di chiudere il *Roman* alla pari, ma non sono le sole versioni della vendetta che i dodici pari perseguono contro i traditori, cfr. E. Billings Ham [ed. by], *Five Versions of the Venjance Alixandre*, Princeton 1935 [Elliot Monographs 34; rist. New York 1965]), deve servire da monito ai contemporanei, che nel tradimento devono vedere la più orribile delle viltà, punita con i tormenti più atroci e che dalla morte di Alessandro devono imparare a non dare fiducia a servi infidi. I 1749 alessandrini di Gui de Cambrai non sono troppi per questo insegnamento morale che si apre sull'esaltazione di Alessandro, superiore perfino a Carlo Magno, se avesse avuto la fede, ma morto per non aver seguito i consigli del suo maestro Aristotele. Nella realtà dei fatti è il grande Carlo, che di Alessandro ha ricevuto l'epiteto, a ripercorrerne le tracce nel latino aulico degli storiografi di corte e nel confronto che spesso gli autori medievali di epopee e di romanzi instaurano con il grande conquistatore del passato. Gui racconta l'assedio dei dodici pari al castello di Arondel, dove i traditori si sono rifugiati, e la loro punizione. Sono scorticati fra atroci tormenti in un'agonia prolungata da un'erba che li tiene a lungo in vita nella sofferenza. Nel Ms. B i tormenti sono raccontati con raffinata crudeltà: i due traditori sono sorpresi nel sonno nell'*isle d'Espeiriz* grazie all'aiuto della regina Candace; sono prima lasciati senza cibo per una settimana, poi, quasi morti di fame, messi nella stessa cella dove si divorano l'un l'altro. Ma sulla vendetta dei dodici pari tutte le versioni dicono la loro con gioia, come Jean le Nevelon, arcidiacono della cattedrale di Arras, che dedica la sua *Venjance* a Enrico I di Champagne, detto il Liberale, il protettore di Chrétien

de Troyes. Anche nella vendetta Carlo Magno era stato modello per tutto il Medioevo: Gano viene orribilmente squartato dai cavalli e diventa un celebre esempio della fine che tocca ai traditori.

[1] È un motivo epico, spesso applicato ai Saraceni che, per il loro eroismo e per la loro cortesia guerriera, sarebbero in alcuni casi degni di entrare a far parte del Pantheon degli eroi epici, se non fossero pagani. La corte di Carlo Magno nei testi epici è alternativamente a Aix-la-Chapelle, a Laon e a Orléans.

[2] Il ritratto morale di Alessandro in questi versi è vicino all'*effictio* di Alberic e agli insegnamenti di Aristotele, ripresi da Alexandre de Paris e da tutti gli altri testi che ne derivano.

[3] La *largesce* è una delle caratteristiche che il Medioevo ha più amato in Alessandro, pietra di paragone di ogni principe cortese soprattutto nel romanzo, a partire da Chrétien de Troyes.

[4] La IV *branche* del *Roman*, oltre alla descrizione della morte di Alessandro, è praticamente costituita dai *planctus* dei presenti, a cominciare dalla regina fino all'ultimo dei pari e naturalmente ad Aristotele, per ben ventisei lasse, tutte costruite più o meno sulla stessa struttura. Il *planctus* era ormai un genere ben codificato in volgare, nell'epica e nel romanzo, cfr. C. Thirty, *La Plainte funèbre*, Turnhout 1978 (con bibliografia).

[5] La dedica, che continua nella lassa seguente coinvolgendone il fratello Simon d'Ailly, sembra diretta al conte Raoul di Clermont (cfr. ed. Edwards cit.). Gui de Cambrai si nomina subito dopo (v. 54) e potrebbe essere identificato con l'autore di *Barlaam et Josaphat*, altro testo esemplare per tutto il Medioevo (cfr. Armstrong, *The Authorship* cit.). Bateman Edwards ne è convinto e l'identificazione, con la dovuta prudenza, è accettata dalla critica (cfr. *DLF*, s.v.). Per i testi delle *Vengences* ved. Indicazioni bibliografiche, p. 700.

VI 5. Ulrich von Etzenbach, *Alessandro* 3329-496

* L'*Alessandro* di Ulrich von Etzenbach (ved. l'edizione – sicuramente superata, ma purtroppo non rimpiazzata – di W. Toischer, *Alexander, von Ulrich von Eschenbach*, Tübingen 1888, pp. 88-93), per George Cary (1956, p. 66) «a hotch-potch of all available matter relating to Alexander» («un guazzabuglio di tutti i materiali disponibili che avessero a che fare con Alessandro»), racconta la nascita bastarda dell'eroe, la vittoria sulla Persia e le nozze con Roxane; l'amore con Candace, il viaggio in India e la sconfitta di Poro; la spedizione agli antipodi e le creature mostruose che vi dimorano; la sottomissione delle isole dell'Oceano; la perlustrazione degli abissi marini e dell'etere; un viaggio oltremondano all'Inferno e alle porte del Paradiso; la predizione della morte e quindi, a Babilonia, il ricongiungi-

mento con la sposa, l'apoteosi e l'avvelenamento, voluto dalla Natura e orchestrato dal Leviatano. Si chiude col compianto di otto sapienti che, lodando le virtù di Alessandro e condannandone l'assenza di misura, spiegano la sua intera vicenda come parabola dell'instabilità delle umane cose. Il poema è tramandato in quattro manoscritti completi, due incompleti, nove frammenti e sei escerti. Nel suo «guazzabuglio» Ulrich parafrasa Gualtiero, *meister Walther*, che, a suo dire, avrebbe reso in versi latini (*in latîne er uns die tihte*) una cronaca redatta in greco (*in kriechisch er geschriben vant | in der krônik*: Prologo, vv. 155-8); ma i 5464 esametri dell'*Alessandreide* divengono circa 28000 versi, i distici narrativi della poesia cortese tedesca, in cui, contemporaneamente, giocano un'interpretazione figurale in chiave biblica, suggestioni del romanzo arturiano e pretese di veridicità storica della narrazione. Nessuno dei quattro manoscritti completi contiene però tutti e 28000 i versi: che la cifra complessiva originale fosse questa è ipotesi dell'editore. Del modello primario si rispettano quindi la suddivisione in dieci libri (per tacere dell'appendice, un undicesimo libro di 2100 versi, noto solo ad alcuni codici, col viaggio a Trîtônîâ, la città della *triplex sapientiâ*, di *alchimîâ*, *astronomîâ* e *nigromancîe*) e l'impianto complessivo della trama. Ma per la nascita e l'infanzia di Alessandro, Ulrich integra con l'*Historia de preliis* (recensioni J^2 e J^3). Ad altre fonti, difficilmente individuabili, è inoltre debitrice gran parte del libro X.

Ulrich von Etzenbach (autore anche del *Wilhelm von Wenden* e forse della redazione D del poema giullaresco *Herzog Ernst*) è poeta di Ottocar II di Boemia a Praga (*Purgatorio* VII 97 sgg.). Il suo *Alexander*, contributo propagandistico alla politica di corte e alle pretese del suo signore sul trono imperiale, vede la luce tra il 1270 e il 1286 e, poiché Ottocar nel 1278 muore in battaglia, è dedicato al figlio e successore Venceslao II. Il praghese è il più potente principe dell'impero, il più pericoloso antagonista dell'imperatore, in un momento in cui, dopo il tracollo della casata degli Staufer, un *imperium* provvidenzialmente inteso non è più concepibile (e il poema, la cui ideologia si mostra incapace di risolvere il dissidio tra fortuna e predestinazione, mostra di risentirne). Nel libro I, all'atto di intraprendere la spedizione contro l'Asia, Alessandro deve affrontare e piegare la resistenza di Tebe. Nell'*Alessandreide* l'episodio è risolto in poco più di settanta versi (I 284-358), con la tracotante accoglienza di cui i Tebani lo fanno oggetto, un rapido *excursus* mitologico sulle origini della città (riassunte nell'evocazione delle maternità tragiche di Niobe, Agave e Semele), il suo assedio, la conquista e la distruzione, che Alessandro vuole irrevocabilmente, nonostante che il cantore Cloades tenti di dissuaderlo. Il poema di Ulrich von Etzenbach conserva la trama, rimaneggiandola radicalmente, fino a coprire, con il solo episodio di Tebe, quasi 1200 versi (2768-3950). Con effetto di invo-

lontario *pastiche*, vengono messi in opera modelli provenienti da suggestioni eterogenee. Qui, come più in generale in tutto l'*Alessandro*, Ulrich tenta un'impossibile sintesi tra il rispetto dell'*altus stilus* – il registro dell'*Alessandreide* –, l'interpretazione figurale della vita dell'eroe nel senso dell'esegesi biblica, e la stilizzazione del protagonista secondo i canoni affermatisi con la moda del romanzo arturiano. In quest'ultimo caso, senza riuscire a far coincidere la rappresentazione di Alessandro con un tipo definito di eroe cortese; il ruolo che egli viene chiamato a coprire oscilla tra quello del «giovane cavaliere», attore in prima persona di imprese guerresche e intrecci amorosi (Gahmuret, Gramoflanz, Iwein), e quello del «re», testimone e auspice degli uni e degli altri (Artù). Il racconto della conquista di Tebe è introdotto da un nuovo *excursus*, da fonte sconosciuta, sui leggendari sovrani della città, Anfione e Niobe, Laio e Giocasta, il parricidio e la punizione di Edipo, fino all'aggressione dei «sette contro Tebe» (vv. 2768-3173). Segue poi la descrizione della vita nell'accampamento macedone, esemplata sul modello di Wolfram von Eschenbach (vv. 3329-496). L'uccisione, fuori dalle mura, di Oreste, duca di Tebe e cavaliere di Pallade (vv. 3548-618), e il nuovo rapido matrimonio della sua pur affranta vedova (vv. 3851-81) indicano, seppure meno palesemente, suggestioni dell'*Iwein* di Hartmann von Aue. Il protrarre l'assedio per quaranta giorni (quanto dureranno il soggiorno di Alessandro a Babilonia e la *translatio* del cadavere di Dario), con l'impiego di un numero ricorrente nel testo sacro, e la scelta, per il principe col quale verrà rimaritata la duchessa, del nome di Joram (2 *Reg.* 3,8) rivelano l'intento di attribuire ai fatti un sovrasenso figurale di marca biblica.

La lunga descrizione della vita dell'esercito fuori dalle mura di Tebe, con il ricorso a situazioni convenzionali del romanzo arturiano, è data secondo la prospettiva degli assediati. Lo sfarzo dell'accampamento macedone abbacina gli occhi dei Tebani, che lo contemplano dall'alto della rocca. Per provocarli, Alessandro va a caccia col falcone, fuori dalla città (e la duchessa di Tebe, per quanto sposa devota e di lì a poco inconsolabile vedova, al vederlo se ne innamora); allestisce un sontuoso banchetto, allietato da una musica il cui fragore rimbomba fin dentro le mura, e, infine, addirittura un torneo. La riproposizione dei *topoi* del romanzo cavalleresco suggerisce alla fantasia di Ulrich il confronto con due episodi del *Parzival*: la pompa dell'accampamento macedone eccede quella esibita da Gahmuret fuori di Kanvoleiz e il lusso di Alessandro al ritorno dalla caccia supera quello di Gramoflanz al suo incontro con Gawan.

[1] Tebe. La conquista della città beota, che guadagna ad Alessandro la sottomissione immediata delle altre *poleis*, è ricordata sia nelle fonti «storiche» (Diodoro Siculo, XVII 10-4; Arriano, *Anab.* I 8-9; Plutarco, *Alex.* 11) che in quelle derivate dallo pseudo Callistene (I

27), come evento in cui il giovane condottiero appalesa, insieme, tutta la sua ferocia e la sua singolare inclinazione per la poesia (dalla rovina si salvano solo la casa di Pindaro e i suoi discendenti). Nella sua realtà storica l'episodio sembrerebbe quindi prestarsi assai poco alla levità cortese con la quale, con tutte le contraddizioni già viste, Ulrich tenta di trasfigurarlo.

[2] Panno di seta a sei licci, simile al velluto.

[3] Come si vedrà più sotto (v. 3364), il leone, figura degli stemmi araldici, compare qui come emblema di Alessandro e del suo esercito. Nell'iconografia classica il condottiero è infatti raffigurato con la *leonté*, il copricapo leonino di Eracle (che l'eroe classico ricava dalla prima delle sue fatiche, l'uccisione del leone Nemeo). Da Eracle, infatti, Alessandro discende per parte di padre. Il motivo, come tutta la descrizione dell'accampamento macedone, è assente in Gualtiero.

[4] Gahmuret l'angioino è il cavaliere errante padre di Parzival. Contratto un matrimonio con la sovrana del paese dei Mori, giunge nel regno di Kanvoleiz, dove la vittoria di un torneo gli assicura la mano di Herzeloyde. Dapprima recalcitrante per fedeltà alla sua prima sposa, finisce per accettarla in moglie. Ma, trascorsa con lei una breve stagione d'amore, riparte per le sue avventure e trova la morte in Oriente. Dopo la sua scomparsa, Herzeloyde metterà al mondo Parzival (Wolfram von Eschenbach, *Parzival* II).

[5] Re Gramoflanz è il custode di un bosco sottoposto a interdetto, lungo il corso del fiume Sabins. Gawan, ignaro, ne taglia i rami per intrecciare una corona per la duchessa Orgeluse e perciò Gramoflanz lo sfida a duello (*Parzival* XII 603-4).

[6] *Parzival* (XII 605,8-19): «Penne di pavone aveva / sul cappello fatto a Sinzester. / Era di sciàmito verde / più che l'erba il suo mantello / foderato d'ermellino, / che arrivava, era abbondante, / da ogni parte fino a terra. / Non già grande, ma assai forte / era il suo destriero splendido: / fu portato là per mare / o per terra, non saprei, / a lui dalla Danimarca» (Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, a cura di L. Mancinelli, Torino 1993, p. 449).

[7] *Er ist sô minniclich gevar*: *minniclich* è avverbio derivato (come l'aggettivo omografo) da *minne* (ai vv. 3448,3453-4), uno dei termini centrali del lessico della poesia cortese tedesca. Di etimologia incerta (collegato alla radice **men-*, «pensare», e imparentato quindi con *memini*, *mens*; oppure alla radice **mein-*, «fratellanza, comunione», e imparentato con *munus*, *communio*), già nella fase antica della lingua (*minnia*) è attestato col significato di «amore», ma nell'accezione di *agape*, *caritas*. Solo in alto tedesco medio *minne* si specializza a indicare l'amore fra i due sessi, amore, insieme, della carne e dello spirito (ma nel tedesco moderno sarà il prevalere dell'aspetto «carnale» a bandirlo dalla lingua letteraria).

[8] Il riferimento alla fonte è fittizio e tutta questa descrizione è assente nell'*Alessandreide*.

VI 6. Erimanno Contratto, *Opuscolo* 759-74

* Erimanno o Ermanno di Behringen (1013-1054), detto Contratto, «lo Storpio», monaco benedettino, figlio del conte di Svezia (1013-1054), abate di Reichenau, ci ha lasciato una *Cronaca Universale* ricca di fatti contemporanei e un martirologio, oltre all'*Opusculum diverso metro compositum* (ed. Dümmler, «Zeitschrift für deutsches Alterthum» XIII 1867, p. 406, cfr. M. Liborio, *Contributi alla storia dell'«Ubi sunt»*, «Cultura Neolatina» XX 1960, p. 19 sg.). Gli è stata attribuita anche l'antifona *Alma Redemptoris Mater*, a riprova delle sue capacità poetiche. Il testo da cui ho tratto i pochi versi citati è del 1054 circa: una buona meditazione sulla morte. A parlare è la Musa che, insieme alle sorelle, si è impegnata, in un dialogo con l'autore, ad affrontare il tema del *de contemptu mundi*, tema di cui il *vanitas vanitatum* dell'*Ecclesiaste* è il sottofondo. Gli esempi di questo tema sono numerosissimi lungo tutto il Medioevo: molto spesso Alessandro è convocato con i grandi della terra a dimostrare la vanità del mondo, preludio alla ricerca di Dio. Gli uomini del Medioevo non sembravano essere coscienti che il ricordare i grandi uomini del passato era un'implicita negazione della vanità della gloria mondana. Dopo secoli, ancora, si parla di loro e si portano come esempio, non è forse una bella vittoria sulla morte? L'essere inseriti in queste liste di potenti del passato è dunque una patente di gloria. L'estratto scelto richiama la perdita degli affetti familiari come prima esperienza della morte comune a tutti e come monito per considerare la propria fragilità. Se anche gli uomini più potenti del mondo sono finiti, che altro resta se non accettare la nostra miseria?

[1] *Voluptuosa vanitas*, un bell'ossimoro con alliterazione: l'*ubi sunt*, proprio per la sua natura di luogo comune usatissimo, era una sfida stilistica per gli autori che avevano il coraggio di riprenderlo.

[2] La sfilata dei potenti inizia spesso con le glorie dell'Oriente antico: Nino, mitico fondatore di Ninive e dell'impero assiro, marito di Semiramide; Arbace, il leggendario fondatore dei Medi; Ciro, il grande re dei Persiani; e poi Alessandro, l'unico con un epiteto, che non è l'ovvio «il Grande»; Ottaviano Augusto, Giulio Cesare e Carlo, il Carlo Magno della storia e dell'epopea, per questo *clarus* oltre che per le sue imprese. Questa di Erimanno Contratto è un'elegante *translatio studii et imperii*, dall'antico Oriente alla Germania attraverso i grandi di Roma. Da notare il *noster* che non può non far pensare al primo verso della *Chanson de Roland* di Oxford: *Carles li reis, nostre emperere magnes*. Carlo era «nostro» per tutta l'Europa medievale, in latino e in volgare.

[3] È il *memento mori* cristiano: *memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris*, ridetto con una certa abilità retorica di cui Erimanno non è certo privo.

VI 7. Jean Regnier, *Ballata morale* 25-30; 35-6

* È la penultima strofa della ballata, seguita da un *envoi* alla Vergine tra i più banali (ved. ed. E. Droz, Paris 1923, p. 179). *Les Fortunes et adversitez de feu noble homme Jehan Regnier escuyer en son vivant seigneur de Garchy et bailly d'Auxerre* di Jean Regnier hanno avuto uno strano destino. Ne possediamo solo delle stampe (Paris, Bibl. Nat. Rés. Ye. 1400), uscite nel 1526 dal libraio di Parigi Jean de La Garde con dedica a Claude Le Marchant, suo discendente e con ogni probabilità curatore del 'edizione sulla base di un manoscritto che doveva essere di pugno dell'autore ma di cui si è persa ogni traccia. Jean Regnier è, se lo stiamo a sentire, un povero disgraziato, nella cui vita le *adversitez* superano di gran lunga i momenti felici, ma è un poeta non indegno, nella scia di Deschamps che, anche lui, aveva sfruttato il tema dell'*ubi sunt*. In realtà Jean Regnier, baglivo di Auxerre nel 1424, quando la regione fu ceduta dagli Inglesi al duca di Borgogna, divenne, senza volerlo, nemico dei Francesi che lo imprigionarono a Beauvais. In prigione restò un anno e mezzo e pagò un forte riscatto che mise in gioco anche la libertà della moglie e dei figli. Aveva rischiato, pare, anche la morte, da cui fu salvato per l'intervento diretto dei suoi nobili amici, secondo quanto racconta la cronaca di Enguerrand de Monstrelet. Il duca di Borgogna seppe ricompensare i suoi servigi e Jean Regnier morì ricco e stimato, nel suo castello di Guerchy tra il 1468 e il 1472 (cfr. *DLF* s.v.). Il suo testo è un *collage* di testi lirici (ballate, *rondeaux*, *lais*, *fratras*) inseriti in una cornice in ottosillabi in cui in prima persona racconta la triste vicenda degli anni della sua prigionia. Di fatto, anche in prigione, Regnier è sempre stato in contatto con la società aristocratica del suo tempo, un po' come Charles d'Orléans, con cui condivide anche il tema della *melancolie*. Siamo nell'autunno del Medioevo, come ce lo racconta Huizinga, che si basa spesso sui testi letterari dell'epoca, dove il tema dell'*ubi sunt* ricompare in mille modi diversi sotto la penna di autori che ne fanno un lamento esistenziale (cfr. M. Liborio, *Contributi alla storia dell'«Ubi sunt»* cit., p. 19 sgg.). Le riflessioni di Jean Regnier, questo prigioniero che scrive nella sua cel a *en grant melencolie*, rappresentano un passaggio di tono. Non il moralismo macabro e l'invito ascetico alla meditazione sulla morte e sulla vanità del tutto, ma il senso malinconico del passare delle cose e del venir meno della gloria, anche letteraria. Siamo già vicini a Villon, che può aver conosciuto i testi di Regnier e forse anche essersene ispirato nella struttura; anche Villon affronterà il tema dell'*ubi sunt* creando la splendida ballata delle dame del tempo passato. Questa di Regnier è una ballata, di cui riporto, non completa, una sola strofa. Sulla vita del povero prigioniero cfr. ancora P. Champion, *Histoire poétique du XVème siècle* I, Paris 1923, rist. Paris 1966, pp. 227-84 e il più recente P. Tucci, *La poesia di Jean Regnier*, Padova 1979.

[1] Ettore vicino a Artù fa pensare alla letteratura più che alla storia. Il *Roman de Troie* nasce in parallelo con le avventure arturiane nell'Inghilterra plantageneta del XII secolo.

[2] *Montjoie* è il grido degli eserciti di Carlo Magno dalla *Chanson de Roland* in poi e all'epica si deve la citazione di Carlo Magno e del suo glorioso impero oltre a quella dei suoi prodi cavalieri. Con qualche civetteria il grido di guerra è in rima ricca con il termine codificato del piacere amoroso dei trovatori, il *joye* del v. 29, piaceri attribuiti a un amante fortunato.

[3] Paride ed Elena: impossibile non pensare a Villon, le cui meditazioni sulla morte hanno un tono ben diverso; cfr. *Testament* v. 313 e François Villon, *Lascito. Testamento e poesie diverse*, a cura di M. Liborio, Milano 1990, *ad loc.*

[4] La *chevalerie* di Alessandro sembra rimandare all'eroe cortese del *Roman d'Alexandre* piuttosto che allo storico condottiero. Ma l'ambiguità è probabilmente voluta.

[5] Nel ritornello, dopo una serie di nomi un po' insensata che fa calare il tono del testo (nei quattro versi che ho saltato compaiono il condottiero Ficino Cane, qualche crociato, e Vespasiano, poi Boezio insieme a Catone e Tobia), la risposta di contabilità ragionieresca è del tutto inedita. Tirate le somme, di tutta questa gloria – e di tutta questa letteratura – non resta un bel niente. Ho tradotto il verso precedente sottolineando l'immagine del fallimento con una piccola forzatura. Il francese *faillir* significa propriamente «finire», «venir meno». La ballata termina, – forse anche di questo si ricorderà Villon – con un'invocazione alla Vergine, *princesse*, *deesse*, *maistresse*, *amye* «principessa, dea, signora, amica», che, in virtù di tutti questi epiteti, deve garantire al poeta di non segnare zero alla fine del suo conto nel grande giorno del giudizio.

VI 8. *L'entrata in Spagna* 10406-34

* In Italia, insieme ai testi epici la cui frequentazione intensa è provata dai manoscritti francoveneti della Marciana, era giunto anche il romanzo di Alessandro, forse nella sua fase decasillabica. L'Alessandro divenne così modello di principe perfetto soprattutto per la sua *largesce*, facoltà particolarmente importante nell'ambiente delle piccole corti del nord d'Italia. L'*Entrée d'Espagne*, canzone di gesta tardiva, composta da un padovano nel XIV secolo in lasse monorime di alessandrini, racconta la spedizione di Carlo Magno in Spagna e l'ira di Rolando (come l'ira di Achille). Rolando per un momento abbandona l'imperatore e va a combattere da solo in Terrasanta contro i Saraceni, per poi ritornare da Carlo Magno che gli offre la sua corona. Rolando rifiuta e, reso consapevole della morte vicina da un ere-

mita, decide di passare i sette anni che gli restano a conquistare terre per il suo signore. L'episodio da cui sono ricavati questi pochi versi è interessante per la sua traduzione iconografica. «Icona della conquista», come scrive Bologna, Rolando mostra ai suoi compagni le vittorie di Alessandro dipinte sulle pareti del castello di Nobles che ha appena conquistato (cfr. A. De Mandach, «La prise de Noples et de Gormaise par Roland», in *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin* II, Modena 1984, pp. 717-28). Il tema del palazzo con gli affreschi delle storie del passato, modelli di comportamento per gli eroi e *memento* continuo di un'esemplarità da perseguire, è non solo luogo comune di canzoni di gesta e di romanzi cortesi, ma realtà dell'architettura medievale, anche se pochi palazzi si sono conservati, di cui alcuni fra i più belli nell'Italia del Nord, dal castello della Manta dove Alessandro compare tra i Nove Prodi al castello di Rodengo con gli affreschi delle storie arturiane. I nostri antenati convivevano con i loro eroi, vivi sulle pareti delle loro case, come noi conviviamo con i nostri libri preferiti. Per Rolando, che lo mostra come modello ai suoi più stretti collaboratori: Turpino, Berengario e Engeler, tutta la grandezza di Alessandro, tutte le sue conquiste sono la conseguenza della sua *largesce*. La generosità del principe rende forti i suoi eserciti e grande la sua corte. Che Alessandro fosse stato celebrato nella Francia del Medioevo, probabilmente come antagonista mitico di Carlo Magno, è del tutto irrilevante per lo scrittore padovano, o ignoto; la grandezza del passato – è un'astuzia della storia – si appiattisce sui bisogni del presente, perdendo i suoi contorni non fattuali e prestandosi a sostenere al suo meglio l'ideologia del momento (cfr. C. Bologna, «La letteratura dell'Italia settentrionale nel Trecento», in A. Asor Rosa [a cura di], *Letteratura italiana. Storia e geografia*. I. *L'età medievale*, Torino 1987, pp. 511-600; Bologna 1989, pp. 367-404 con bibliografia e la riedizione dei saggi di A. Limentani, *L'"Entree d'Espagne" e i signori d'Italia*, a cura di M. Infurna e F. Zambon, Padova 1992).

Il testo è tratto dall'ed. Thomas I-II, Paris 1913, rist. New York 1968, p. 89.

[1] La tecnica pittorica medievale era di grande raffinatezza. I palazzi «di marmo» potevano essere affrescati o avere le pareti coperte da arazzi come il celebre arazzo di Bayeux, se è giusta l'interpretazione di Richard Brilliant (cfr. «Word and Image» VII 1991, pp. 98-126). Accanto alla pittura religiosa esisteya una pittura laica, meno ben conservata oggi e meno conosciuta ma, negli esempi che ce ne restano, altrettanto importante, per non parlare della miniatura, arte che accompagna tutta la letteratura del Medioevo (cfr. per l'iconografia del ciclo di Alessandro, Cary 1956 e Ross 1963). Il riassunto della gesta di Alessandro dipende dal *Roman*, ma è anche tecnica tipica delle canzoni di gesta che, spesso nel prologo, anticipano il con-

tenuto del testo, annuncio al pubblico di quello che lo aspetta. Il *topos* è usato qui a un altro fine, quello dell'*exemplum*, tecnica che tutta la letteratura medievale, latina e romanza, aveva ampiamente sfruttato e perfezionato. Alessandro è per le sue conquiste e per la sua generosità il modello a cui Rolando si ispira e a cui vuole che si ispirino i suoi più stretti collaboratori, personaggi epici la cui vicenda comincia con il «primo» testo: la *Chanson de Roland*. Il palazzo è quello di Nobles, città che Rolando ha appena conquistato.

[2] Traduco interpretando il divertente *sen amor de cosin*, alla lettera «senza amore di cuscino», per indicare che non hanno consumato l'atto d'amore a letto. La tradizione del ciclo di Alessandro non conosce queste *pruderies* e dagli amori di Alessandro e Candace nascerà un figlio come dall'incontro con la regina delle Amazzoni.

[3] È il duca Hirtan del *Kyng Alisaunder* (cfr. *supra*, pp. 174-95). La vicenda è quella della moglie rapita del figlio di Candace che Alessandro, sotto le spoglie di Antigono, libera, facendo giustizia del colpevole.

[4] In che lingua parla Rolando con l'arcivescovo Turpino? Sarebbe stato interessante saperlo. Dato il contesto, si direbbe nel francese della *Chanson de Roland*. La notazione sembra rimandare al passato letterario di Rolando e dei suoi compagni, così come i dodici paladini di Alessandro rimandavano ai paladini di Carlo Magno. Engeler nella *Chanson de Roland* ha l'attributo di guascone di Bordeaux.

[5] L'avarizia, contrario della *largesce*, è vizio che oppone nei testi aristocratici il nobile al borghese e al *vilain*. Significa gusto dell'accumulazione del capitale contro la disponibilità a distribuirlo ai propri seguaci, elemento fondamentale dell'economia di guerra di cui Alessandro era divenuto modello esemplare proprio, come dice Rolando, per gli splendidi risultati che questa sua tecnica di regno aveva ottenuto militarmente. Qui la *largesce* sembra da sola in grado di aprire la strada a a conquista e alla supremazia sui vicini litigiosi e traditori, con una riduzione di tono epico abbastanza tipica di questa letteratura di secondo grado che sono i testi francoveneti. Di difficile interpretazione il v. 10432, per quel *topin* che F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes* I-X, Paris 1880-1902 (1927-1938[2]), dichiara di non capire, anche se il senso del verso è chiaro. Poco convincente il *topin* (= franc. *tapin*) di Thomas, *Glossaire* s. v. Sulla tradizione e il senso della generosità di Alessandro cfr. Bologna 1989.

VI 9. *Storia del dottor Faust*, cap. 33

* È lo *Schwank*, l'aneddoto faceto, che, al cap. 33 (*Una «Historia» del Dottor Faustus e dell'imperatore Carlo Quinto*), apre la terza parte

della *Historia del D. Johann Faustus [...]*, dove si tratta «[...] della vita avventurosa del dottor Faustus e delle imprese e opere della sua negromanzia alle corti dei potenti [...]» (si traduce dall'edizione critica di S. Füssel-H.J. Kreutzer, *Historia von D. Johann Fausten*, Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe. Mit den Zusatztexten der Wolfenbüttler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke, Stuttgart 1988, pp. 77-9). La «Historia», cioè il racconto esemplare di fatti veri – o spacciati per tali – «del Dottor Johann Faustus, mago arcinoto e negromante, di come, per un certo tempo della sua vita, si promettesse al demonio, di quali straordinarie avventure egli fosse testimone in questo tempo, fino a ricevere la meritata mercede. [...] quale esempio orrendo per tutti i superbi, i saccenti e gli empi [...]» (dal frontespizio), appare in *editio princeps* nel 1587 a Strasburgo: alla fine dell'Ottocento se ne scoprirà una versione manoscritta, non completamente identica, nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel: G. Milchsack (hrsg. von), *Historia D. Johannis Fausti des Zauberes nach der Wolfenbüttler Handschrift*, Wolfenbüttel 1892. La prima stampa esce per i tipi dell'editore luterano Johann Spies (J. Spies, *Historia von D. Johann Fausten [...]*, Frankfurt am Main 1587), imputato di essere lui stesso rielaboratore del racconto, dove, qua e là, si allude a una fonte latina. All'originale latino oggi si presta scarso credito: troppo concentrata, nel volgere di nemmeno cinque decenni, l'evoluzione della leggenda, dalla sua nascita – al capezzale, soffuso di vapori sulfurei, del presunto ispiratore – fino alla stampa di Strasburgo. Il ciarlatano astronomo e umanista Georg, o Johann, Faust – che ama fregiarsi dello pseudonimo di *Sabellicus* –, di nome e provenienza incerta, è colpevole – in piena coscienza e senza autoassoluzione – del peccato, non rimettibile, della *Spekulation* alla ricerca di una scienza nuova, opposta alla dottrina. Erra tra le piccole corti di tutta la Germania, dove lo si chiama per le sue capacità divinatorie (gli viene chiesto addirittura di predire l'esito del conflitto che oppone l'imperatore asburgico a Francesco I), e dalle quali poi inevitabilmente lo si mette al bando, il più delle volte accusandolo di millanteria blasfema. Scacciato da Norimberga nel 1532, perché «Nigromant und Sodomiter», muore nel 1539 o nel 1540 (A. Tille [hrsg. von], *Faustsplitter in der Literatur des 16.-18. Jahrhunderts, nach den ältesten Quellen*, Berlin 1900; R. Petsch, *Der historische Faust*, «Germanisch-Romanische Monatschrift» II 1910, pp. 99-115): secondo Melantone, dopo una notte tempestosa che ne squassa la casa fino alle fondamenta, il cadavere con il collo torto, il viso volto all'indietro da una forza d'inferno; e secondo l'*Historia*, orribilmente smembrato, col cervello che imbratta le pareti della locanda che lo ha accolto nella notte dell'estremo giudizio.

A una ventina d'anni dalla morte di Faust-*Sabellicus*, servendosi di testi latini di alchimia e astronomia – che non si riferiscono però diret-

tamente al personaggio – un ignoto redige un *Volksbuch* di Faust, destinato a intrattenimento e ammaestramento «popolare». Il soggetto si presta a farne un breviario contro i vizi dell'umanesimo, che l'ortodossia luterana non può tollerare. Il testo è suddiviso in quattro parti: la prima, in forma di brevi dialoghi, racconta del patto tra lo scienziato e il diavolo (Mefistofele, «colui che non ama la luce», o «che non ama le creature umane»); la seconda sulle attività di Faust (redattore di almanacchi e astrologo) e sui suoi viaggi, dell'intelletto (alla ricerca della verità sulle origini dell'uomo, oltre la Genesi: «Il mondo» gli insegna il suo spirito «non ha mai avuto origine e mai avrà fine») e del corpo, a visitare l'inferno, il firmamento, a percorrere tutto il globo e, poi, verso il paradiso stesso. Infine, prima della quarta parte, con la punizione del superbo peccatore, una sezione, la terza, dedicata a storielle salaci, ai tiri burleschi di Faust ai danni di questo o quello, partendo dal vertice della scala sociale, l'imperatore Carlo V. Il ricordo dell'Alessandro medievale, ripetutamente accusato in Germania di superbia e mancanza di moderazione, come Faust alle soglie dell'età nuova, spunta per farsi strale contro uno degli obiettivi polemici del testo, l'imperatore cattolico d'Asburgo. Questi nel 1521, nel periodo in cui il Faust storico opera, ha invitato Lutero alla dieta di Worms: conclusione ne è stata la scomunica definitiva dell'eretico «ostinato». Il decennio successivo vede l'irrigidimento antiumanistico della corrente luterana. Del Lutero maturo maestro è propria l'ossessione «demonologica» delle *Tischreden*. E Alessandro – che Agostino non aveva salvato nemmeno per l'ossequio prestato nel tempio di Gerusalemme al Dio dei patriarchi – in un'interpretazione evemeristica che può essere fatta risalire ancora ad Agostino, altro non è che metamorfosi e finzione diabolica. Su questa vanità d'inferno riposa la regalità di Carlo V. L'imperatore paladino della «grande meretrice», la nuova Babilonia, si appaga alla vista di un minuto e rubizzo Alessandro, costretto al mutismo dal suo rango di fantasma diabolico e ridicolmente ossequiante il suo emulo asburgico. Il pelo fulvo è già in Lamprecht; lo sguardo grifagno, l'occhio glauco, è l'estremo ricordo del motivo romanzesco della nascita bastarda da un altro negromante, che nel concepirlo aveva assunto sembianze di drago.

Il *Faustbuch* ha un grande successo. Ben presto si moltiplicano le ristampe, le riedizioni (più o meno autonome) e le traduzioni: è del 1592 la *Historie of the damnable life and deserued death of Doctor John Faustus* di Gent e, di lì a un anno, il dramma di Marlowe e l'inizio del «faustismo» moderno.

[1] I santi, martiri e apostoli, Filippo e Giacobbe (Giacomo minore), venerati il primo maggio.

[2] Il drago della tradizione laica su Alessandro si confonde col *ba-*

siliscus, Satana in metamorfosi anguiforme, l'orribile serpente crestato (della Vulgata e di Plinio, Galeno, Dioscoride ed Eliano), capace di dare la morte con lo sguardo (ved. *supra*, pp. 598 nota 5 e 605 nota 1).

[3] *1 Reg.* 28, 7 sgg. La situazione del passo biblico è speculare a quella di Carlo V e Faust. La veggente di Endor suscita per Saul l'ombra di Samuele, contravvenendo ai divieti posti dallo stesso re Saul. L'episodio viene ricordato nelle *Tischreden* luterane.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

TESTI LATINI

Giulio Valerio, *Res Gestae Alexandri Macedonis*

Per il testo (tradotto dal greco verso il 320-330 d.C. circa), già edito da B. Kübler (Teubner), Leipzig 1888, e per l'aggiornamento della bibliografia si veda la recente ed. di M. Rosellini, Stuttgart-Leipzig 1993. Se ne conoscono alcune forme abbreviate: una nota come *Epitome Zacher* perché edita da J. Zacher, *Iulii Valerii Epitome*, Halle a.S. 1867, che sarà fonte del *Roman de toute chevalerie* di Thomas of Kent, del *Kyng Alisaunder* medio-inglese e della vita di Alessandro nell'*Histoire ancienne jusqu'à César*; altre due, edite da Alfons Hilka, note come *Liegnitz* e *Oxford* (cfr. Zacher 1867, pp. 32-42; Magoun 1929, p. 25; Cary 1956, p. 25; Ross 1963, pp. 9-27 e 86, note 38-42). Ebbe particolare fortuna nella Francia medievale: fu usato infatti da Alberic de Pisançon e forse dai vari autori del *Roman d'Alexandre*.

Itinerarium Alexandri Magni

Databile agli anni intorno al 350 d.C., il testo si legge ormai, dopo le edizioni a cura di L.A. Muratori (1740), A. Mai (Milano 1817 e Roma 1835), C. Müller (Paris 1846), G. Berengo (Venezia 1851), D. Volkmann (Schulpforta 1871 e 1893), in quella scientificamente curata: *Itinerarium Alexandri (Kritische Edition)*, Inaugural-Dissertation [...] Universität Köln, vorgelegt von H.-J. Hausmann, Köln 1970 (anche per la bibliografia pregressa). Cfr. Zacher 1867, pp. 42-3; Magoun 1929, p. 25; Cary 1956, pp. 25-7; Ross 1963, pp. 9 e 86, nota 37.

Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta, Commonitorium Palladii e altri «trattati indiani»

Il *Commonitorium* è databile alla metà del V secolo. Lo scambio epistolare fittizio fra Alessandro e l'immaginario Dindimo, «re dei Bragmani», è noto in tre redazioni. La I (forse risalente al IV secolo), fu pubblicata da B. Kübler nella sua edizione di Giulio Valerio ([Teubner], Leipzig 1888, pp. 169-89); la II, trovata solo nel Ms. di Bamberga contenente la versione latina del *Romanzo* greco redatta a

Napoli da Leone Arciprete (quindi databile alla metà del X secolo), è pubblicata in Pfister 1910, pp. 6-9 (II, *Dindimus über die Brahmanen*); la III, sviluppo e interpolazione della II, si trova nelle edizioni delle redazioni J^1 (a cura di O. Zingerle, *Die Quellen zum Alexander des Rudolfs von Ems*, Breslau 1885, pp. 220-36) e J^2 (a cura di A. Hilka, *Altfranzösischer Prosa-Alexanderroman [...]*, Halle 1920, pp. 187-200) dell'*Historia de preliis*. In Merkelbach 1977, pp. 72-5, si discutono le fonti del «dibattito» fra Alessandro e i Gimnosofisti; ved. anche l'*Exkurs* I, «Alexanders Gespräch mit den Gymnosophisten», pp. 156-61. Sono ancora utili anche le ricerche di U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, «Sitzungsberichte der preussische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse», Berlin 1923, pp. 160-83 e di E. Liénard, *Collatio Alexandri et Dindimi*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» XV 2, 1936, pp. 819-38, nonché le pagine di F. Pfister, «Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen» (1941), ora in Pfister 1976, pp. 53-71. Per edizioni e studi cfr. Magoun 1929, pp. 44-7; Cary 1956, pp. 12-4; Ross 1963, pp. 30-2. Più di recente cfr. L. Cracco-Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, «Athenaeum» LIII (n.s. XLIII) 1965, pp. 3-80 (con due tavole).

Epistula Alexandri ad Aristotelem

La lettera (apocrifa) che si finge inviata da Alessandro al suo maestro Aristotele dopo il viaggio verso le regioni orientali appartiene forse a un «Romanzo epistolare» greco che Merkelbach 1977, p. 55, data a poco prima del I sec. a.C. (sulla base del papiro di Amburgo che raccoglie la serie epistolare). Ne esistono almeno due autonome versioni latine, derivanti dal greco. Quella nota come *Epistula I* ha rapporti con la cosiddetta *Epitome Zacher* di Giulio Valerio (ed. Kübler [Teubner] Leipzig 1888, pp. 190-221) e con la *Collatio Alexandri cum Dindimo* nella forma I; è edita criticamente da Walther Boer 1973. Una seconda redazione abbreviata (*Epistula II*), trovata solo nello stesso codice di Bamberga che contiene la versione latina del *Romanzo* greco redatta da Leone Arciprete (databile quindi a metà del X secolo), fu edita da Pfister 1910. Per approfondire i presupposti e la collocazione del testo nel quadro della tradizione del *corpus* di Alessandro Magno è utile lo studio, con versione inglese in appendice: Ll.L. Gunderson, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim a. Glan 1980. Inoltre ved. Magoun 1929, pp. 47-9; Cary 1956, pp. 14-6; Ross 1963, pp. 28-30 e 90, note 104-5. Una versione italiana completa della *Lettera ad Alessandro* è in *Le meraviglie dell'India*, a cura di G. Tardiola, Roma 1991. Un testo affine, ma da tenere distinto (cfr. già Bologna 1977, pp. 201-5), è stato edito con utili apparati: *de Rebus in Oriente Mirabilibus (Lettre de Farasmanes). Edition*

synoptique accompagnée d'une introduction et de notes, par C. Lecouteux, Meisenheim a. Glan 1979.

Poema abecedario

Contenuto in un codice veronese (i soli primi tre versi anche in uno vaticano) del IX secolo, riassume le principali gesta dell'eroe, in chiave d'esaltazione del suo ruolo quale fondatore della città di Alessandria, entro lo schema abecedario che si articola in brevi strofe di tre versi fondati sul principio del tetrametro trocaico, con divisione sillabica (mediamente rispettata) 8 — ∪ + 7 — ∪, e ultima parola sdrucciola (quasi sempre). Vi è presente, in forma autonoma rispetto alla versione latina del *Romanzo* greco redatta da Leone Arciprete di Napoli, e anche rispetto alla versione serba, l'episodio dell'ascensione al cielo nel cestello tirato dai grifoni. Il testo critico di riferimento è quello curato da Dag Norberg, «Une variante du Roman d'Alexandre», in *La poésie latine rythmique du haut moyen âge*, Stockholm 1954 (Studia Latina Holmiensia 2), pp. 71-81 (testo alle pp. 71-2), che riprende e corregge l'ed. curata da K. Strecker per i *MGH*, fra i *Poetae latini medii aevi* (1923), la quale a sua volta superava quella di F. Zarncke, con correzioni di J. Zacher (1877), usata anche da Meyer 1886, pp. 44-63. Cfr. Cary 1956, p. 59.

Romanzo di Alessandro (pseudo Callisthenes, *Nativitas et Victoria Alexandri* di Leone Arciprete, e *Historia de preliis*)

Una comoda versione italiana, con il testo greco a fronte (il quale è databile al 200 d.C. circa), è ora disponibile: *Il romanzo di Alessandro*, a cura di M. Centanni, Torino 1991. L'intera vicenda del romanzo greco, complessa e ormai ben studiata, è ricostruibile (anche per ciò che attiene alle edizioni critiche) attraverso Merkelbach 1977 e numerosi saggi in Pfister 1976. È ancora utile il pionieristico libro di Zacher 1867. Dati e bibliografia in: Magoun 1929, pp. 22-5; Cary 1956, pp. 9-12; Ross 1963, p. 5 sgg. Se ne attende una nuova edizione critica, a cura di Richard Stoneman, nella collana della Fondazione Valla. L'importante episodio dell'ascensione in cielo – presente solo nel capitolo II 41 nel codice *C* della redazione greca Γ (*Der griechische Alexanderroman – Rezension Γ*, Buch II, hrsg. von H. Engelmann, Meisenheim a. Glan 1969 [Beiträge zur klassischen Philologie 33] pp. 315-7) e, parrebbe autonomamente, nelle versioni latina e serba – viene inquadrato molto bene nel contesto storiografico, storico-letterario e iconologico dell'intera tradizione tardo-antica e medievale da Settis Frugoni 1973. La versione latina del *Romanzo*, nota come *Nativitas et Victoria Alexandri Magni*, dovuta a Leone Arciprete di Napoli, è edita da Pfister 1913. Su di essa vennero realizzate, con interpolazioni varie e successive, almeno tre redazioni, note come: *Historia de preliis Alexandri Magni*, J^1, J^2, J^3 (di fatto invece della *J* origi-

nariamente si usava una *I*, per «interpolata»). Ne raccoglie assai utilmente i testi in colonne sinottiche sulla base delle migliori edizioni critiche (anche con le traduzioni armena e siriaca, offerte in tedesco), accanto al testo Pfister di Leone: Bergmeister 1975 (l'ed. critica di J^3, a cura di K. Steffens, è apparsa nella medesima collana, nel 1975 [Heft 73], quella di J^2 approntata e pubblicata da A. Hilka nel 1920, la cosiddetta *Recensione-Orosio*, rivista dallo stesso H.-J. Bergmeister e da R. Grossmann, stessa collana, nel 1976 e 1977) [Heft 79 e 89]. La cosiddetta *Epitome di Metz*, basata su una riduzione del testo greco del *Romanzo* dello pseudo Callistene detto α, è indipendente da Giulio Valerio, e risulta di difficile collocazione stemmatica. L'edizione è: O. Wagner, *Incerti auctoris Epitome rerum gestarum Alexandri Magni*, Leipzig 1900. Per bibliografia e dati: Cary 1956, p. 59, e alle pp. 355-6 la nota dell'editore del saggio postumo, D.J.A. Ross (*Appendice A*). Per un frammento dell'originale greco: Merkelbach 1977, pp. 220-51.

Iter Alexandri ad Paradisum

Il testo originale, ebraico, inserito nel *Talmud babilonese*, è databile al 500 d.C. circa. La versione in prosa latina, anch'essa d'origine ebraica (attribuita a un certo «Salomon didascalus Judaeorum») è databile fra 1100 e 1175 (venne inserita entro il 1187 nell'*Alessandro di Strasburgo* tedesco). L'edizione del testo latino, approntata da A. Hilka, è stata pubblicata in Peckham-La Du 1935, pp. XLII-XLVIII; ivi (pp. XLIX-LII) anche l'edizione del testo francese inserito nei *Faits des Romains*, nonché (pp. 73-90) del poema in versi *Voyage d'Alexandre au Paradis Terrestre*. Cfr. Magoun 1929, pp. 29-30; Cary 1956, pp. 19-21; Ross 1963, pp. 35-6 e p. 92, note 155-6.

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis*

Dopo le edizioni curate da A. Gugger (1855) e da F.A.W. Muldener (1863) è ora disponibile una buona edizione critica del testo (composto fra 1178 e 1182, e fondato principalmente su Curzio Rufo), che propone anche l'intera serie di glosse contenute nei codici di Genève, lat. 98 (fine XII sec.), di Erfurt, Amplon. 8°, 17 (fine XIII sec.), di Wien, Nationalbibliothek 568 (fine XIII sec.), della Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1479 (XIV sec.): Galteri de Castellione *Alexandreis*, ed. M.L. Colker, Padova 1978, con bibliografia completa a quell'anno. Cfr. anche Magoun 1929, p. 22; Cary 1956, pp. 63-6, 173-4, 191-5, 321-2; Ross 1963, pp. 72-3 e p. 102, note 373-6.

Quilichino da Spoleto, *Alexandreis*

Per l'edizione e lo studio del testo (composto entro il 1236 in esametri da Quilichino, giudice presso Federico II Hohenstaufen e autore altresì di poesie italiane e di un breve poema latino, *Preconia Fri-*

derici II, sulla base di una versione interpolata dell'*Historia de preliis* di tipo J^2): Quilichinus de Spoleto, *Historia Alexandri Magni*, a cura di W. Kirsch, Skopje 1971. Inoltre (anche per i testi che ne dipendono): Magoun 1929, p. 52; Cary 1956, pp. 53-4; Ross 1963, pp. 61-2.

TESTI LATINI NON DIRETTAMENTE CONNESSI AL *CORPUS* ROMANZESCO

Etico Istrico, *Cosmografia*

Le due edizioni ottocentesche finora disponibili, di A. d'Avezac (1852) e di H. Wuttke (1853), sono largamente superate ora dalla nuova edizione critica di Prinz 1993. Sull'episodio della «chiusura» di Gog e Magog dietro le cosiddette «porte caspie» cfr. l'ottimo studio erudito di A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge Mass. 1932. Per i rapporti con la letteratura apocalittica: *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, hrsg. von A. Lolos, Meisenheim a. Glan 1976, e anche E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle a.S. 1898, rist. anast. a cura e con *Premessa* di R. Manselli, Torino 1976; parte del testo confluì, interpolata, nella biografia romanzata d'età bizantina: cfr. *Vita Alexandri regis Macedonum*, a cura di J. Trumpf, Stuttgart 1974, pp. 144-8, par. 39.

Pietro di Alfonso, *Disciplina Clericalis*

L'edizione migliore è a tutt'oggi quella curata agli inizi del secolo in una bella collezione tascabile, dove apparve anche l'edizione Pfister della versione latina del *Romanzo* redatta da Leone Arciprete: *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (die älteste Novellenbuch des Mittelaters) nach allen bekannten Handschriften*, hrsg. von A. Hilka-O. Söderhjelm, Heidelberg 1911 (Sammlung mittellateinischer Texte 1), pp. 43-5.

Gesta Romanorum

L'edizione di questa raccolta di novelle esemplari di stampo moraleggiante è: *Gesta Romanorum*, hrsg. von H. Oesterley, Berlin 1872, pp. 589-90 (*Appendix*, n. 184, germ. 16). Ved. anche Cary 1956, pp. 156-7.

TESTI GALLOROMANZI

Alberic de Pisançon (Besançon o Briançon), frammento franco-provenzale di 105 versi in 15 lasse, pubblicato da Foulet 1949 con la traduzione francese della versione di Lamprecht, pp. 37-60.

Adattamento pittavino in decasillabi, M.S. Le Du (ed.), *The Medieval French «Roman d'Alexandre», Text of the Arsenal and Venice Versions*, Princeton 1937 (EM 36), Kraus Reprint, New York 1965. Il fac-simile del Ms. di Venezia è stato pubblicato a Udine 1994 con l'introduzione di E. Baumgartner, *La fortuna di Alessandro nei testi francesi medievali del secolo XII e l'esotismo nel Roman d'Alexandre*.

Eustache, *Le Roman du Fuerre de Gadres* (ed. E.C. Armstrong e A. Foulet) *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, IV, Princeton 1942 (EM 39), Kraus Reprint, New York 1965.

Lambert le Tort de Châteaudun, in dodecasillabi, tradizionalmente definito *Alixandre en Orient*, ripreso da Alexandre de Paris.

Mort Alixandre, andato perduto, in parte scritto da Pierre de Saint-Cloud.

L'adattamento pittavino, più i testi oggi perduti di Lambert le Tort e della *Mort Alixandre* devono aver costituito un *Roman d'Alexandre* (abbreviato per convenzione *RAlix*), che è alla base del *Roman d'Alexandre* di Alexandre de Paris, cfr. Introduzione, pp. IX-XXIII dell'ed. Armstrong 1937.

Alexandre de Bernay detto de Paris, *Roman d'Alexandre*, ed. Armstrong 1937.

Thomas of Kent, *Roman de toute chevalerie*, fine del XII secolo, scritto in Inghilterra in ambito anglo-normanno, indipendente in parte dai testi francesi, recupera la versione breve di Giulio Valerio, ed. B. Foster e I. Short, *The Anglo-Norman Alexander. Le Roman de toute chevalerie*, by Thomas of Kent, I. Testo e varianti, II. Introduzione, note e glossario (Anglo-Norman Texts, 29-31 e 32-33), London 1976-1977.

Aimon de Varenne, *Florimont*, romanzo sul presunto avo di Alessandro, ed. A. Hilka, Göttingen 1932.

Gui de Cambray, *Le Vengement Alixandre*, ed. B. Edwards, Princeton 1928 (EM 23), Kraus Reprint, New York 1965.

Jean le Nevelon, *Venjance Alexandre*, ed. E.B. Ham, Princeton 1931 (EM 37), Kraus Reprint, New York 1965.

La Prise de Defur e *Le Voyage d'Alexandre au Paradis Terrestre*, ed. Peckham-La Du 1935.

Romanzo in prosa, ed. Hilka, *Der Altfranzösische Prosa-Alexanderroman*, Halle 1920, Slatkine Reprint, Genève 1974; R. Nicolet-Liscinsky, *Les faits et conquestes du noble roy Alexandre*, Ann Arbor 1980.

Henry d'Andeli, *Lai d'Aristote*, ed. M. Delbouille, Paris 1951.

Jacques de Longuyon, *Voeux du Paon*, ed. R.L.G. Richie, *The Buick of Alexander...*, Edinbourg e London (Scottish Text Society) 1921-1929. Una versione in prosa latina è edita da V. Licitra «Studi medievali» 1961, pp. 321-6 e 711-43.

Jean Brisebarre de Douai, *Restor du Paon*, ed. E. Donkin, London 1980 che sostituisce l'ed. Carey, Ginevra 1966 (TLF).
Jean de le Mote, *Parfait du Paon*, ed. R.J. Carey, Chapel Hill 1972.
Jean Vauquelin, *L'Histoire d'Alexandre*, in prosa, scritta per Jean de Bourgogne, cfr. M. Gosman, «Les faits et conquestes du noble roy Alexandre: dérimage ou remaniement?», in *Atti del quarto colloquio internazionale sul Moyen français*, Amsterdam 1985, pp. 315-34.
Vasco de Lucena, portoghese alla corte burgunda, traduce in prosa francese nel 1468 la versione interpolata di Curzio Rufo per Carlo il Temerario.

Sarebbe impossibile anche solo elencare tutte le opere della letteratura francese medievale che si occupano di Alessandro e della sua leggenda, dall'*Histoire ancienne jusqu'à César* ancora in gran parte inedita allo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (cfr. *Vincent de Beauvais and Alexander the Great. Studies on the Speculum Majus and its Translations into Medieval Vernaculars*, Groningue 1986) al lungo riassunto di *Renart le Contrefait* (cfr. ed. G. Raynaud e H. Lemaître, Paris 1914, Slatkine Reprint, Genève 1975) alle infinite raccolte di sermoni, *exempla*, libri dei vizi e delle virtù. Mi sono limitata a citare quei testi che, fino al Quattrocento, fanno di Alessandro il protagonista indiscusso.

Ancora indispensabili Meyer 1886, e, per la tradizione manoscritta, il suo articolo *Étude sur les manuscrits du Roman d'Alexandre*, «Romania» XI 1892, pp. 213-332 e Cary 1956. Per la bibliografia più recente, con un quadro completo delle bibliografie antecedenti, ved. A. Petit, *Le Roman d'Alexandre: suppléments bibliographiques*, nel fasc. 6 del primo dei due volumi dedicati al *Roman d'Alexandre* francese dalla rivista «Bien dire et bien apprendre», 1988, pp. 97-110. Da vedere anche la bibliografia del *DLF* s.v. e il vol. IV del *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters* (*GRLMA*) I, Heidelberg 1978 e II 1984 interamente dedicato al romanzo con un'ampia trattazione sul *Roman d'Alexandre* di J. Frappier e una ricca bibliografia. Una bibliografia aggiornata è presente anche nella recente traduzione di L. Harf-Lancner, Paris 1994, pp. 63-8. Per l'iconografia è sempre indispensabile Ross 1963, e *A Supplement*, «Journal of the Warburg and Courtland Institutes» XXX 1967, pp. 383-8, da completare con J.B. Voorbij, *Additions to Ross's Check-List of Alexander Texts*, «Scriptorium» XXXVIII 1984, pp. 116-20. Cfr. anche la bibliografia completa di Ross su *The Medieval Alexander: Legend and Romance Epic. Essays in honour of David J.A. Ross*, ed. P. Noble, L. Polak, C. Isoz, Millwood 1982, con molti interventi interessanti. Da tenere sempre presente anche C. Settis Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978.

Data la difficoltà di orizzontarsi nell'edizione di Princeton, *The Medieval French «Roman d'Alexandre»*, edita da E.C. Armstrong *et alii* nelle Elliott Monographs (= EM), poi ristampata a New York nel 1965 dalla Kraus Reprint Corporation, edizione da cui abbiamo tutti continuamente citato, ne riassumo in un quadro completo le pubblicazioni:

Vol. I, *Text of the Arsenal and Venice Versions*, ed. M.S. La Du, Princeton 1937 (EM 36).

Vol. II, *Version of Alexandre de Paris. Text*, ed. E.C. Armstrong-D.L. Buffum-B. Edwards-L.F.H. Lowe, Princeton 1937 (EM 37).

Vol. III, *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch I*, ed. A. Foulet, Princeton 1949 (EM 38).

Vol. IV, *Le Roman du Fuerre de Gadres d'Eustache*, ed. E.C. Armstrong-A. Foulet, Princeton 1942 (EM 39).

Vol. V, *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch II*, ed. F.B. Agard, Princeton 1942 (EM 40).

Vol. VI, *Version of Alexandre de Paris. Introduction and Notes to Branch III* (senza varianti per motivi di spazio), ed. A. Foulet, Princeton 1976 (EM 42).

Vol. VII, *Version of Alexandre de Paris. Variants and Notes to Branch IV*, ed. B. Edwards e A. Foulet, Princeton 1955 (EM 41).

Vanno aggiunti, sempre nelle Elliott Monographs di Princeton riedite a New York nel 1965:

E.C. Armstrong, *The Authorship of the Vengement Alixandre and of the Venjance Alixandre*, Princeton 1926 (EM 19).

B. Edwards, *A Classification of the Manuscripts of Gui de Cambrai's Vengement Alixandre*, Princeton 1926 (EM 20).

Gui de Cambrai, *Le Vengement Alixandre*, ed. B. Edwards, Princeton 1928 (EM 23).

Jehan le Nevelon, *Venjance Alixandre*, ed. E.B. Ham, Princeton 1931 (EM 27).

R.S. Willis, Jr., *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*, Princeton 1934 (EM 31).

R.S. Willis, Jr., *The Debt of the Spanish Libro de Alexandre to the French Roman d'Alexandre*, Princeton 1935 (EM 33).

Five Versions of the Venjance Alixandre, ed. E.B. Ham, Princeton 1935 (EM 34).

La Prise de Defur and Le Voyage d'Alexandre au Paradis Terrestre, ed. L.P.G. Peckham-M.S. La Du, Princeton 1935 (EM 35).

TESTI GERMANICI

GERMANIA

W.J. Aerts, *Alexander the Great in the Middle Ages*, Groningen 1979.
H. Buntz, *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters*, Stuttgart 1973 (Slg. Metzler 123).
T. Ehlert, «Der Alexanderroman», in H. Brunner (hrsg. von), *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*, Stuttgart 1993, pp. 21-42.
E. Grammel, *Studien über den Wandel des Alexanderbildes in der deutschen Dichtung des 12. und des 13. Jahrhunderts*, Frankfurt 1931.
F. Knorr, *Die Alexanderdichtung des deutschen Mittelalters*, «Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft» IV 1942, pp. 241-62.

Lamprecht, *Alexanderlied* (1150 circa)
1) Recensione di Vorau (Ms. redatto tra il 1185 e il 1202)
2) Recensione di Strasburgo (Ms. del 1187)
3) Recensione di Basilea (XIII sec., Ms. del XV sec.)

a) *Edizioni*

K. Kinzel (hrsg. von), *Lamprechts Alexander, nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen*, Halle Saale 1884 (Germanist. Handbibliothek 6) [sinottica delle recensioni di Vorau e Strasburgo e del fr. del *Roman* di Alberic].
F. Maurer (hrsg. von), *Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht*, DLE, *Geistliche Dichtung des Mittelalters*, Leipzig 1940, pp. 21-46 (ed. della recensione di Vorau).
H.E. Müller (hrsg. von), *Die Werke des Pfaffen Lamprecht nach der ältesten Überlieferung*, München 1923 (ed. della recensione di Vorau).
K.K. Polheim (hrsg. von), *Die deutschen Gedichte der Vorauer Handschrift, Kodex 276-*, II. Teil, Faksimile Ausgabe des Chorherrenstifts Vorau unter Mitwirkung von K.K. P., Graz 1958 (ed. in facsimile della recensione di Vorau).
I. Ruttmann (hrsg. von), *Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht (Strassburger Alexander. Text. Nacherzählung. Worterklärungen)*, Darmstadt 1974 (riedizione della recensione di Strasburgo, secondo l'ed. Kinzel, con parafrasi in tedesco e glossario dei termini notevoli).
H. Weismann (hrsg. von), *Alexander, Gedicht des zwölften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht. Urtext und Übersetzung nebst geschichtlichen und sprachlichen Erläuterungen, sowie der vollständigen Übersetzung des Pseudo-Kallisthenes und umfassenden Auszügen aus den lateinischen, französischen, englischen, persischen und türkischen*

Alexanderliedern, Frankfurt am Main 1850 (ed. ricostruttiva, con traduzione, fonti, ampio commento e analoghi. In vista di quest'edizione, nel 1847, F. Roth approntò una copia del Ms. di Strasburgo, della quale ancora ci si serve, poiché nel 1870 il codice di Strasburgo è andato distrutto).

R.M. Werner (hrsg. von), *Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander*, Tübingen 1881 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 154) (ed. della recensione di Basilea).

b) *Bibliografia*

A. Cipolla, «*... er hetez in walhisken getihtet / nû sol ich es iuh in dûtisken berihten.* Aspetti e problemi dell'opera di traduzione nella recensione V dell'Alexanderlied», in M.V. Molinari, M. Meli, F. Ferrari, P. Mura (a cura di), *Teoria e pratica della traduzione nel medioevo germanico*, Padova 1994, pp. 255-99.

M. Dobozy, *Full Circle: Kingship in the German Epic. Alexanderlied, Rolandslied, «Spielmannsepen»*, Göttingen 1985 (GAG 399).

P. Fank, *Die Vorauer Handschrift. Ihre Entstehung und ihr Schreiber*, Graz 1967.

H. Hilgers, *Zur neuen Ausgabe der «Straßburger Alexander»*, «Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik» XIII 1978, pp. 91-102.

U. Klingenböck, *Der «Strassburger Alexander» und die deutsche Alexanderdichtung des 12. Jahrhunderts. Eine Forschungsbericht. 1900-1990*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie eingereicht an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, 1991.

C. Minis, *Alberich von Bisenzum. «Straßburger Alexander» V. 13 und Hs.* 19, «Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik» XXIII 1985, pp. 131-41.

U. Pörksen, *Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos. Formen seines Hervortretens bei Lamprecht, Konrad, Hartmann, in Wolframs Willehalm und in die «Spielmannsepen»*, Berlin 1971.

W. Schröder, «Der Pfaffe Lambrecht», in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. von W. Stammler, fortgef. von K. Langosch, I-V 1933-55, Berlin-New York 1978^2 sgg. (hrsg. von K. Ruh). Bd. V 1985, coll. 494-510.

F. Urbanek, *Umfang und Intention von Lamprechts Alexanderlied*, «ZfdA» XCIX 1970, pp. 96-120.

R.A. Wisbey, *A Complete Concordance to the Vorau and Strassburg Alexander, with a Reverse Index to the Graphic Forms, an Index of Rhymes and a Ranking List of Frequencies*, Leeds 1968 (Compendia. Computer-Generated Aids to Literary and Linguistic Research 1).

Rudolf von Ems, *Alexander*, (prima del 1250)

a) *Edizione*

V. Junk (hrsg. von), *Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts*, Leipzig 1928-1929, (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 272, 274), rist. anast. Darmstadt 1970.

b) *Bibliografia*

A. Ausfeld, *Über die Quellen zu Rudolfs von Ems Alexander*, Donaueschingen 1883 (Wiss. Beilage zum Programm des Großherzogl. Progymnasiums in Donaueschingen 454).

H. Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte*, Heidelberg 1968 (Germanische Bibliothek 3).

G. Ehrismann, *Studien über Rudolf von Ems. Beiträge zur Geschichte der Rethorik und Ethik im Mittelalter*, Heidelberg 1919.

B. Gicquel, «Le règne, la puissance et la gloire dans l'Alexander de Rudolf von Ems», in *Formation et survie des mythes: travaux et mémoires, Colloque de Nanterre, 19-20.4.1974*, Paris 1977, pp. 91-8.

B. Gicquel, «Alexandre le Grand et Fréderic de Hohenstaufen chez Rudolf von Ems», in *La Représentation de l'Antiquité au Moyen Age, Actes du Colloque, Université de Picardie (Mars 1981)*, par D. Buschinger et A. Crépin, Vienne 1982 (Wiener Arbeiten zur germanistischen Altertumskunde und Philologie 20), pp. 203-9.

A. Odenthal, *Rudolf von Ems. Eine Bibliographie*, Köln 1988.

W. Schouwink, *Fortuna im Alexanderroman Rudolf von Ems. Studien zum Verhältnis von Fortuna und Virtus bei einem Autore der späten Stauferzeit*, Göttingen 1977 (GAG 212).

W. Walliczek, «Rudolf von Ems», in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begr. von W. Stammler, fortgef. von K. Langosch, I-V 1933-55. Berlin-New York 1978[2] sgg. (hrsg. von K. Ruh). Bd. VIII 1992, coll. 322-45.

R.A. Wisbey, *Die Aristotelsrede bei Walther von Châtillon und Rudolf von Ems*, «ZfdA» LXXXV 1954-55, pp. 304-11 (rist. in R.A. Wisbey, *Das Alexanderbild Rudolfs von Ems*, Berlin 1966, pp. 100-8).

R.A. Wisbey, *Das Alexanderbild Rudolf von Ems*, Berlin 1966 (Philologische Studien und Quellen 31).

O. Zingerle, *Die Quellen zum Alexander Rudolf von Ems*, Breslau 1885 (Germanistische Abhandlungen 4).

Ulrich von Etzenbach, *Alexander*, (tra il 1271 e il 1286)

a) *Edizioni*

G. Hayer, *Neue Fragmente zum «Alexander» Ulrichs von Etzenbach und zum «Schwabenspiegel» aus der Stiftsbibliothek St. Peter*, «Stu-

dien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige» XCIII 1982, pp. 830-50 (ed. dell'ultimo fr. manoscritto rinvenuto).

J. Hefner, *Die Ochsenfurter Fragmente der* Alexandreis *des Ulrich von Eschenbach*, «ZfdPh» XXXVII 1905, pp. 348-51; «ZfdPh» XXXVIII 1906, pp. 298-300 (ed. del secondo fr. rinvenuto).

D. Richter, *Ein neues Bruchstück des* Alexander *von Ulrich von Eschenbach*, «ZdfA» XCIV 1965, pp. 58-80 (ed. del terzo fr.).

D.A.J. Ross, *Two New Manuscripts of the* Alexander *of Ulrich von Etzenbach*, «ZfdA» XCVI 1967, pp. 239-46 (ed. del quarto fr.).

A. Schönbach, *Ein Bruchstück aus dem* Alexander *des Ulrich von Eschenbach*, «ZfdA» XXXV 1891, pp. 415-7 (ed. del primo fr. rinvenuto dopo l'uscita dell'ed. di Toischer).

W. Toischer (hrsg. von), *Ulrich von Eschenbach, Alexander*, Tübingen 1888 (Bibliothek des litterarischen Vereins 183) (edizione che tiene conto dei quattro Mss. noti, di quattro dei nove frammenti, di uno dei sei escerti, individuandovi tre famiglie e seguendo, come Ms. guida, il cod. Stu UB Ms. germ. qu. 4, di Francoforte, XV sec.).

b) *Bibliografia*

H.-J. Behr, *Literatur und Politik am Böhmerhof. Ulrich von Etzenbach, «Herzog Ernst D» und der sogenannte «Anhang» zum «Alexander»*, «ZfdPh» XCVI 1977, pp. 410-29.

H.-J. Behr, *Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert*, München 1989.

W. Dziobek, *Problemgeschichtliches zur mittelhochdeutschen Epik Ulrichs von Eschenbach*, Breslau 1940.

R. Kohlmayer, *Formkunst und Politik in den Werken Ulrichs von Etzenbach. Zahlenkomposition und politische Thematik in der «Alexandreis», im «Herzog Ernst D» im «Wilhelm von Wenden» und im Anhang der «Alexandreis»*, «ZfdPh» XCIX 1980, pp. 355-84.

C. Medert, *Der «Alexander» Ulrichs von Etzenbach, Studien zur Erzählstruktur und Gattungsproblematik*, Göttingen 1989 (Palaestra 287).

F. Ohly, «Typologische Figuren aus Natur und Mythos», in *Formen und Funktionen der Allegorie, Symposion Wolfenbüttel 1978*, hrsg. von W. Haug, Stuttgart 1979, pp. 126-66.

N. Ott, «Ulrichs von Etzenbach "Alexander" illustriert. Zum Alexanderstoff in den Weltchroniken und zur Entwicklung einer deutschen Alexander-Ikonographie im 14. Jahrhundert», in *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhundert, Dubliner Colloquium 1981*, hrsg. von W. Haug, Heidelberg 1983, pp. 155-72.

H. Paul, *Ulrich von Eschenbach und seine Alexandreis*, Berlin 1914.

W. Toischer, *Über die «Alexandreis» Ulrichs von Eschenbach*, «Sitzungsberichte der kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse» XCVII 1880, pp. 311-404.

«Alessandro e Anteloye» (2 redazioni, entrambe della fine del XIII sec.)

a) *Edizione*

D.J.A. Ross, *Alexander and Antilôis the Dwarf King*, «ZfdA» XCVIII 1969, pp. 292-307 (ed. sinottica di entrambe le recensioni).

b) *Bibliografia*

F. Pfister, *Alexander und Anteloie*, «Germanisch-Romanische Monatschrift» XXIX 1941, pp. 81-91.

Frammento di un *Alexander* (?) (da un Ms. del XIII sec.)

G. Schiebs, *Ein neues Alexanderfragment*, «PBB» XC 1968, pp. 380-94.

Seyfrit, *Alexander* (concluso nel 1352)

a) *Edizione*

P. Gereke (hrsg. von), *Seifrits Alexander aus der Strassburger Handschrift*, Berlin 1932 (Deutsche Texte des Mittelalters 36) (l'edizione, pur basandosi su un solo codice-guida, enumera undici Mss. del testo).

b) *Bibliografia*

I. Kühnhold, *Seifrits Alexander*, Berlin 1939.
C. von Kraus, *Zum 'Saelden Hort' und zu Seifrits 'Alexander'*, «MSB», 1940.

Fabelhafte Geschichte Alexander des Großen, «Storia favolosa di Alessandro Magno», dal *Seelentrost*, «Conforto dell'anima» (prima del 1358)

a) *Edizione*

P.J. Bruns (hrsg. von), «Fabelhafte Geschichte Alexanders des Grossen», in *Romantische und andere Gedichte in altplattdeutscher Sprache*, Berlin-Stettin 1798, pp. 331-66.

b) *Bibliografia*

F. Fuchs, *Beiträge zur Alexandersage: Die Alexandersage im Seelentrost*, Gießen 1907.

M. Andersson-Schmitt, «Über die Verwandtschaft der Alexandersagen im Seelentrost und in der ersten niederländischen Historienbibel», in *Münstersche Beiträge zur niederdeutschen Philologie*, Köln-Graz 1960, pp. 78-104 (Niederdeutsche Studien 6).

Wernigeroder Alexander, «Alessandro di Wernigerode» (manoscritto ultimato nel 1397)

a) *Edizione*

G. Guth (hrsg. von), *Der Große Alexander, aus der Wernigeroder Handschrift hrsg.*, Berlin 1908 (Deutsche Texte des Mittelalters 13) (ed. del *codex unicus* di Wernigerode).

b) *Bibliografia*

E. Neuling, *Die deutsche Bearbeitung der Alexandreis des Quilichinus de Spoleto*, «PBB» X 1885, pp. 315-83.

Meister Babiloth, *Cronica Alexandri des großen Königs* (prima metà del XV sec.)

a) *Edizione*

Editio princeps, Rostock 1478.

S. Herzog (hrsg.), *Die Alexanderchronik des Meisters Babiloth*, Stuttgart 1897, 1903 [ed. parziale].

b) *Bibliografia*

S. Schmidtgall, *Vorstudien zu einer Gesamtausgabe der Alexandergeschichte des Meister Babiloth*, Berlin 1961.

Johann Hartlieb, *Alexanderbuch* (1444 circa)

a) *Edizioni*

Editio princeps, Augusta 1473 (per i tipi di Johann Bämler).

R. Benz (hrsg. von), Johann Hartlieb, *Das buoch der geschicht des grossen Allexanders*, Jena 1924 (Die deutschen Volksbücher 6) (ed. condotta sulla base di due Mss. e di stampe del XV sec.).

R. Lechner-Petri (hrsg. von), *Johann Hartliebs Alexanderroman. Edition des Cgm 581*, Hildesheim-New York 1980 (ed. condotta sulla base di un Ms.-guida, datato 1455, che risulta essere il più antico oggi accessibile per gli studiosi e che probabilmente è copia dell'originale).

b) *Bibliografia*

J. Vorderstemann, *Johann Hartliebs Alexanderbuch*, Göttingen 1976 (GAG 182).

ISLANDA

Brandr Jónsson, *Alexanders saga* (del 1260 circa)

a) *Edizioni*

C.R. Unger (ed.), *Norsk bearbeidelse fra trettende aarhundrede af Philip Gautiers latinsk digt Alexandreis*, Christiania 1848 (ed. del testimone principale della recensione più estesa).

Finnur Jónsson (ed.), *Alexanders saga. Islandsk oversættelse ved Brandr Jónsson*, København 1925 (ed. sulla base della recensione più estesa, riporta in apparato le lezioni alternative della recensione epitomata).

Jón Helgason (ed.), *Alexanders saga. The Arna-Magnæan Manuscript 519 a, 4°*, Copenhagen 1966 (Manuscripta Islandica 7) [ed. in facsimile del cod. AM 519a, 4°].

b) *Bibliografia*

P. Hallberg, «Några språkdrag i *Alexanders saga* och Gyðinga saga-Med en utblick på Stjórn», in *Sjötíu ritgeðir, helgaðar Jakobi Benediktssyni*, fyrri hluti, Reykjavík (Stofnun Árna Magnússonar) 1977, pp. 234-50.

L. Lönnroth, *Hetjurnar líta bleika akra: Athuganir á Njáls sögu og Alexanders sögu*, «Skírnir» CXLIV 1970, pp. 12-33.

E.O. Sveinsson, *Alexandreis et la Saga d'Alexander*, Paris 1972.

PAESI BASSI

Jakob van Maerlant, *Alexanders Geesten* (1256-1260)

a) *Edizione*

J. Franck, *Bibliotheek van Middelnederlandsche Letterkunde*, Groningen 1882.

SVEZIA

Konung Alexander (1375-1386)

a) *Edizione*

J.A. Ahlstrand, *Konung Alexander: en medeltidens dikt från latinet vänd i svenska rim omkring år 1380 på föranstaltande af riksdrotsen Bo Jonsson Grip, efter den enda kända handskriften*, Stockholm 1862 (ed. sulla base del *codex unicus* risalente al XV sec.).

b) *Bibliografia*

F.P. Magoun, *The Middle-Swedish Konung Alexander and the Historia de Preliis Alexandri Magni (Recension J²)*, «Études Germaniques» III 1948, pp. 167-76.

De Alexandro Rege (XIV sec.)

E.S. Bring, *Historia Alexandri Magni Suecana*, Lund 1847 (*De Alexandro rege*, parte I).

J.E. Rietz, *Fabula Alexandri Magni Suecana*, Lund 1850 (*De Alexandro rege*, parti II e III).

TESTI INGLESI

«The Letters of Alexander to Aristotle» e «The Wonders of the East» (prosa antico-inglese, forse del XII sec.), in *Three Old English Prose Texts*, ed. S. Rypins, London 1924 (EETS OS 161), ora in A. Orchard, *Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript*, Cambridge 1995.

Kyng Alisaunder (romanzo in versi, tardo XIII sec.), ed. Smithers 1952 e 1957 (EETS OS 227 e 237).

The Gests of King Alexander of Macedon («Alexander A», frammento in versi allitterativi, XIV sec.), ed. Magoun 1929.

The Alliterative Romance of Alexander and Dindimus («Alexander B», in versi allitterativi, XIV sec.), ed. W.W. Skeat, London 1888 (EETS SS 31).

The Wars of Alexander («Alexander C», in versi allitterativi, XV sec.), ed. Duggan-Turville Petre 1989 (EETS SS 10).

Prose Life of Alexander (XV sec.), ed. J.S. Westlake, London 1913 (EETS OS 143).

Alexander-Cassamus (romanzo, stanze a rima alternata, XV sec.), ed. K. Rosskopf, Erlangen 1911.

The Buik of Alexander (scozzese, in versi, XV sec., già attribuito a John Barbour), ed. R.L. Graeme Ritchie, Edimburgo-Londra 1921-1929 (Scottish Text Society, New Series 12, 17, 21, 25).

The Buik of King Alexander (scozzese, XV sec., attribuito a Sir Gilbert Hay), estratti in A. Herrmann, *The Forraye of Gadderis, The Vowis*, Berlin 1900 (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der 12. Städtischen Realschule zu Berlin).

Vari episodi relativi ad Alessandro, aneddoti su di lui, o brevi riassunti della sua vita e delle sue imprese compaiono (la sigla EETS usata sopra e di seguito indica le edizioni della Early English Text Society, Original o Extra Series) nelle versioni medio-inglesi dei *Gesta Romanorum* (EETS ES 33), del *Secretum Secretorum* (EETS OS

276 e ES 66 e 74), dei *Dicts and Sayings of the Philosophers* (EETS OS 211), dello *Alphabet of Tales* (EETS OS 126 e 127). Alessandro è inoltre presente nella *Confessio Amantis* di John Gower (VI, 1789-2366; ed. G.C. Macaulay, Oxford 1901), nei *Canterbury Tales* di Geoffrey Chaucer (*Monk's Tale*, v. estratto e note *supra*), nel *Fall of Princes* di John Lydgate (I, 6233-79, EETS ES 121-4), in *Mesure is Tresour* dello stesso Lydgate (*Minor Poems* II, EETS OS 192).

Su Alessandro ved. ultim. G.H.V. Bunt, *Alexander the Great in the Literature of Medieval Britain*, Groningen 1994 e M. Bridges-J.Ch. Bürgel (ed. by), *The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Bern-Berlin-Frankfurt-New York-Paris-Wien 1996.

TESTI SPAGNOLI

Libro de Alixandre

Numerose edizioni si sono succedute negli anni, con diverso atteggiamento rispetto all'attribuzione del testo a Gonzalo de Berceo. Queste le più importanti: T.A. Sánchez (1782), A. Morel-Fatio (1910), F. Janer (1925), R.S. Willis (1934). Più di recente ha riaccreditato l'attribuzione a Gonzalo de Berceo l'edizione *El libro de Alixandre*, reconstrucción crítica de D.A. Nelson, Madrid 1979, che seguiamo, correggendo in pochi luoghi, indicati nelle note, attraverso le altre successive: F. Marcos Marín, *Libro de Alixandre*, Madrid 1987; *Libro de Alixandre*, ed. J. Cañas, Madrid 1995. Fra gli studi, per i rapporti del *Libro de Alixandre* con l'*Alexandreis*, fonte principale, cfr. soprattutto Willis 1934. Importante il libro di I. Michael, *The Treatment of the classical material in the «Libro de Alexandre»*, Manchester 1970. Di recente: P. Caraffi, *Clergia, alegria, escriptura. Sull'identificazione con l'eroe nel «Libro de Alexandre»*, «Medioevo Romanzo» XIII 1988, pp. 237-52. Cfr. Cary 1956, pp. 54-5, 179-80, 187-8; Ross 1963, p. 72 e p. 103, note 378-81.

TESTI ITALIANI

L'unico studio complessivo sulle redazioni italiane del Romanzo, quasi tutte inedite (è in allestimento un'edizione critica completa a cura di C. Bologna) è: J. Storost, *Studien zur Alexandersage in der älteren italienischen Literatur*, Halle 1935, (Romanistische Arbeiten 23). Dovrà essere radicalmente rifatta anche l'edizione de *I Nobili Fatti di Alessandro Magno*, a cura di G. Grion, Bologna 1872 (Collezione di opere inedite e rare), (cfr. Magoun 1929, pp. 60-1; Cary 1956, p. 50; Ross 1963, p. 58). Per una rapida sintesi sugli altri testi, con cenni bibliografici: Cary 1956, pp. 54-6; Ross 1963, pp. 61-3.

INDICE DEGLI AUTORI E DELLE OPERE

I numeri in tondo rinviano alle pagine di testo e traduzione;
quelli in corsivo alle pagine del commento.

Aethicus Istricus, *Cosmographia* IV 322-7; *613-20*

Alberic, *Alevament Alexandre* 120-9; *535-42*

Alexander and Dindimus 340-7; *627-30*

Alexandre de Paris, *Roman d'Alexandre*
I 250-349 58-65; *514-20*
I 385-493 84-91; *525-8*
I 1657-790 238-47; *585-7*
I 1948-2070 450-9; *669-73*
III 381-577 354-69; *635-7*
III 1345-58 282-3; *596-7*
III 1359-411 276-81; *594-5*
III 1412-48 288-91; *599-600*
III 2471-604; 2783-895 92-109; *528-32*
III 2896-932 296-9; *605-7*
III 3286-387; 3457-544 308-21; *610-3*
III 3585-712 300-9; *607-9*
IV 1-40 400-3; *656-7*

Annolied 121-262 410-21; *661-5*

Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales. Monk's Tale, de Alexandre* 2631-70 22-5; *496-8*

Collatio Alexandri et Dindimi 330-5; *621-5*

Herimannus Contractus, *Opusculum* 759-74 476-7; *683*

[Gonzalo de Berceo], *El libro de Alixandre* 32-52 168-75; *549-57*

Gui de Cambrai, *Le vengement Alixandre* 31-50 464-5; *677-9*

Entrée d'Espagne 10406-34 478-81; *685-7*

Epistula Alexandri ad Aristotelem (ed. Walther Boer)
pp. 1,1-3,5 272-5; *591-4*
pp. 16,8-19,3 284-7; *597-9*
pp. 53,6-55,3 292-5; *601-4*
pp. 45,6-52,6 404-9; *658-61*

Gesta Romanorum, appendix 184 458-61; *673-6*

Gualtiero di Châtillon, *Alexandreis*
II 64-90 196-7; *560-2*

II 153-217 198-201; *563-8*
IX 48-99; 148-205 248-55; *587-9*
X 82-107; 168-215 382-7; *647-50*

Historia von D. Johann Fausten
Kap. 33 480-5; *687-90*

Historia de preliis
J^1, parr. 1-4 48-57; *505-14*
J^3, parr. 12-3 396-401; *651-5*

Iter Alexandri ad Paradisum 370-83; *643-7*

Brandr Jónsson, *Alexanders Saga*
VIII 346-51; *630-4*

Kyng Alisaunder
5535-678 254-63; *589-91*
7434-773 174-95; *557-9*

Lamprecht, *Alexanderlied*
[S] 1438-577; 2044-128 64-79; *520-3*
[S] 5047-60 286-7; *599*
[V] 703-1018 218-37; *579-84*

Leone Arciprete, *Il romanzo di Alessandro*
Prologo 16-21; *489-96*
III 27^{II}, 4-5 368-9; *637-43*

Walter Map, *de nugis curialium*, Distinctio V, Prologus 24-9; *498-501*

Francesco Petrarca, *Rerum Vulgarium Fragmenta* 187 463; *676-7*

Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*
exemplum XXVIII 336-9; *625-7*
exemplum XXXIII 28-31; *501-3*

Poema abecedario 216-9; *569-79*

Jean Regnier, *Balade morale* 25-30; 35-6 478-9; *684-5*

Rudolf von Ems, *Alexander*
1345-450; 1457-561; 1567-642; 1655-994 130-67; *542-9*
9811-32; 15377-622 420-37; *665-9*

Ulrich von Etzenbach, *Alexander* 3329-496 466-77; *679-82*

Ugo (o Riccardo) di San Vittore, *Allegoriae in Vetus Testamentum* IX 4 108-11; *532-4*

François Villon, *Testament* 129-68 30-5; *503-5*

The Wars of Alexander
XII 2972-3043 78-83; *523-5*
XXII 4866-89 280-3; *595-6*
XXII 4913-36 290-3; *600-1*
XXII 4961-84 294-7; *604-5*
XXVII 5753-803 212-5; *568-9*

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso,

filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Arcana Mundi

a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. II: LE PITICHE, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini;

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*
9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Le Nuvole*
a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*
a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I:	LIBRI I-II	vol. IV:	LIBRI VII-VIII
vol. II:	LIBRI III-IV	vol. V:	LIBRI IX-X
vol. III:	LIBRI V-VI	vol. VI:	LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*
a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*
a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*
introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*
a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*
a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*
a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*
a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*
a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini, Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri
a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina
a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, *Guida della Grecia*
10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*
a cura di Simonetta Feraboli.

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*
a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*
introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*
a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*
a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato;

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac;

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione,
In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento
a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali
e Claudio Moreschini.

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco.

Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke,
Mariantonia Liborio.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*
(Cronografia)
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe*
di Bisanzio (Narrazione cronologica)
introduzione di Alexander Kazhdan, testo critico e commento
a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII.

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano.

Questo volume è stato impresso
nel mese di novembre dell'anno 1997
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona

Stampato in Italia – Printed in Italy